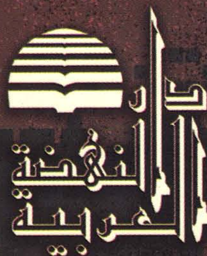
المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر

النظرياتُ في فلسفة الوجودِ والعقلِ والخير

أسئلة الأيْسِيات والمعرفيّاتِ والقيميّات

الدكتور علي زيعور



المدرسةُ العربيةُ الرَّاهنة في الفلسفة والفكر

النظرياتُ في فلسفة الوجودِ والعقلِ والخير

المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر

النظرياتُ في فلسفة الوجودِ والعقلِ والخير

(أسئلة الأَيْسِيات والمعرفيّاتِ والقيميّات)

الدكتور علي زَيْعور



رقم الكتاب : 1188
اسم الكتاب : النظريات في فلسفة الوجود والعقل والخير
المؤلف : د. علي زيعور
الموضوع : فلسفة
رقم الطبعة : الأولى
سنة الطبع : 1426 هـ ــ 2006 م.
القياس : 17 × 24
عدد الصفحات : 479

منشورات : دار النهضة العربية
بيروت - لبنان

الزيدانية - بناية كريدية- الطابق الثاني
تلفون : 736093 / 743167 / 743166 1 961 +
فاكس : 736071 / 735295 1 961 +
ص.ب 0749- 11 رياض الصلح
بيروت 072060 11 - لبنان
بريد الكتروني : e-mail:darnahda@cyberia.net.lb

مُقَصَّرات(*)

أدناه : ماسيلي.

أعلاه : ما سبَق؛ الفصل (أو السطر، أو القسم) السابق.

تَرْ : ترجمة (نَقْل)؛ ت. ع: ترجمة عربية؛ ت. ف: ترجمة فرنسية.

تقـ : تقريباً.

ج : جزء؛ ج2: الجزء الثاني؛ 2ج: جزءان.

د. ت : دون [بلا] تاريخ.

را : راجِع؛ أُنظر؛ إلحَظ، أو: لاحِظْ.

ص : صفحة.

صص : من صفحة كذا حتى صفحة كذا.

ص ص : صفحة كذا ثم صفحة كذا.

ط : طبعة.

ف : فَصْل.

فَقـ : فقرة.

ق : القِسم.

ك. ع : الكِتاب [المؤلَّف] عينه.

كا. ع : الكاتِب [المؤلِّف] عينه.

مج : مجلَّد.

م.ع : المَرجَع [المصدَر، الكتاب، المؤلَّف] عينه.

م.ع.ص : المرجَع عينه والصفحة عينها.

(*) الكلمة الموضوعة بين مزدوجَيْن صغيرَيْن تُشير إلى اسم كتاب؛ أو تكون كلمةً غير دقيقة، مترجرِجة، قلِقةً، غير تاريخية، شبه موقَّتة...

تقديم

1 ـ تَنْبسِط، في الصّفحات الآتية، ميادينُ أساسيةٌ للفلسفة والفكر هي موضوعاتٌ فلسفية، أو مشكلاتُ القولِ الفلسفي الراهن، أو أسئلةُ الفكرِ الكونيِّ البُعد، أو حلولُ متكافئاتِ العقلِ النظرانيِّ والعقلَيْنِ العملي والجمالي (را: الثنائيات، **الإمّاوإمّاويّات**، القَطْعُوَصْلية. . .)[1].

2 ـ المشترك بين الميادين ثم بينها وبين الأرومة سوف يُلحَظ عند القاع، وعندَ القمة؛ كما سيُلحظ أيضاً أنّ نجاح ميدانٍ نجاحُ كلِّ ميدانٍ آخر، ومنعةٌ للبنية أو الوحدة. فالكُلّ يعطي للأجزاء معنى؛ ويأخذ منها معناه. وسوف يلاحظ أنّ جميع تلك الميادين **متوقدة بالحرية**؛ وبقيم العدالة والمساواة والأَنْسنة إنْ على صعيد الشخصية أمْ في العلائقية والمجتمع، وفيما بين الأمم. فكل الميادين الفلسفية **محكومةٌ بالفكر الكوني**، وبالمسكوني والانسانوي؛ ومن ثَمّ **بالحداثة القائمةِ الشاملة**، والمتواظبةِ المتناقحة، المتعمِّقةِ أو المتمدِّدة أفقياً وعمودياً. . .

وإذْ يتكامل كلُّ ميدانٍ مع الآخر ضمن جدلية بين الميادين، ثم بينها جميعها وبين الأرومة، فإنّها حقولٌ تتحاور فيما بينها، وتتبادل التعزيز متواضحةً متغاذية بحيث أنّ نجاح ميدانٍ، أو مذاهب مختلفةٍ داخل الميدان الواحدِ عينه، يُسهم في نجاعة الميدان الآخر وبالتالي في نجاعة وتَوَضُّح أو إعادةِ صياغةِ البنية العامة أو الشكلِ الأكبري، البنيةِ أو الوحدة الكُلّية.

---

(1) را: الحلقة السابقة من هذا «المشروع» القائم ضمن مشروع المدرسة في الفلسفة والعالم وللمستقبل (إشراف عبد الرحمن مرحبا، ومحمد رضوان حسن، وعلي زيعور، وغيرهم).

3 ـ من اللابدّيّ اللامناصِيّ أن نشدِّد على بعض الثوابت أو الركائز الأساسية؛ فمن ذلك أنّ العِلم غذاء الفلسفة وقوامها وعامل منعتها وقدراتها على الصياغة والاستمرار: إنّ علم البيولوجيا، كشاهدٍ، ضمانُ النظر السويِّ والسديد **في فلسفة النِّسويات**؛ وفي **فلسفة العقل** حيث لا إمكان قطّ للحراثة ولبلوغ الأَشْمَلي والأَعَمّي إنْ أغفلنا علم الأعصاب أو علم فيزيولوجيا (وِظافة) الدماغ. . .

4 ـ **يُضاف**، بَعدُ أيضاً، أنّ **روح التاريخانية** توءَنْفِسَ، أي تعطي نفْساً، وتُروحِن، الميادينَ الفلسفيةَ التي، والحالُ هذا، لا يمكن لها أن تكون قوميةً أو متعصّبة، مغلَقةً على الذات أو الهوية أو النحناوية المضخَّمة، والمنرجَسةِ معاً والمسفِّلة. فالفلسفة، مِثلما مَرَّ وتكرَّر، مغروسةٌ في الشروط أو الحقل، وفي الذات الفردية واللاوعي الجماعي، وفي التاريخ والسياق الحضاري والدار العالمية. . . من هنا تتدفّق، ولمرةٍ أخرى، **الطبيعةُ الشمولانية وغير المحلية للفلسفة؛ أو الطبيعةُ العالمينيةُ والعلمانية واللامركزانية للنظرانية**، للفلسفة في ضلعَيْها اللصيقَيْن المتوجِّهيَنْ[1] إلى الداخل معاً والخارج، إلى النظري والعملي، إلى العقلي والمتخيَّل، إلى اللغة والفكر، إلى الأفهوم والخيلة. . . (را: ميدان الثّنائيات وجدليتها)

5 ـ بيد أنّ الفروع، كالدوحة أو انطلاقاً منها ثم رجعةً إليها، وإذْ لا تكون انفصالاً عن الجذور والخبرات، فإنّها لا تكون، حصيفةً منيعةً، ولا تستطيع أنْ تستمر حيّةً ومُحْيِيَةً **إنْ انقَطعتْ عن التفاعل مع الآخر ضمن الدار العالمية**، أو إنْ انغلقت على ذاتها وتَشَرنقت. أخيراً، وبغير الانزلاق إلى تكرار الراسخات حول قواعد إنتاج الفكر أو أجهزةِ تطوير ونقدِ المعرفة والإدراكِ وإعادة الصياغة، تتفق كلُّ ميادين الفلسفة على رفض **التوفيقانية والتلفيقانية**؛ وبالتالي على استيعاب وتخطّي المناهج والرؤى والتحليلات الاصطفائية النزعة. كما أنّ وَغْيَنة مخاطر **الأولياتِ الدفاعيةِ** الناقصة، إنْ في التفسير وإعادةِ الصياغة أمْ في بناء الاستراتيجيا والفكر العالميني والتأويل، قدرةٌ وإمكاناتٌ على إحصاف [صياغة حصيفة/ **Elaboration**] **الراهناوية** في مجال النظر أو

---

(1) را: القَطعَوَصلية، تفاعلية الجزء مع الكل، الكلّ يأخذ معناه من الفروع أو الأجزاء والمقوّمات ويعطي لكلٍّ منها معناه وقيمته، العطاأخذية، الذّهابِيابية، الكَرْفَرة بين الفكر والواقع. . .

القول الفلسفي كما في مجال العقل والانتاجِ والمحاكَمات (را: الرُّشدانية، التغييرانية، التكييفانية).

6 ـ حين القول عن الراهناوية، في العقل النظري كما العملي ثم الجمالي، يُستثار القولُ التشخيصي ثم العلاجيُّ في قطاع «**أمراض العقلِ أو أمراض الفلسفةِ وميادينها**»[1]؛ وهو قطاع يستثيرهُ ويوضِحه **البطل المناقِضُ المُناصِبُ** للفلسفة، **والنوابتُ الشّرّيرةُ** في حقل المفاهيم والميادين والأسئلة الفلسفية[2]. ولا بأس من توضيح:

7 ـ تؤخذ أيُّ مقابلةٍ بين المنتِج في ميادين الفلسفة و«المتفحِّص» المُحاكِم لها، كطريقةٍ للالتماس كاشفة. ولقد مَرّ مراراً أنْ تحدّثنا عن «مقابلةٍ» يجب أن تَجْري بين الجليس[3]، الحارِث في الفلسفة والفكر وتأرختهما، وباحثٍ عن مستوى الانتاج ومردودية الإنتاج أو كَمِّه وكيفه، عن المنعة والصيانة وقدرات التحكّم والضبطِ والاستمرار في أجهزة الإنتاج وفي سلعته المنتَجة أو مضمونيته. كما سبق، أيضاً، الكلامُ عن تقنيات المقابلة، وديناميّاتها، والعوامل التي تَدْخل فيها؛ وعن معوّقات المقابلة، وانجراحاتها، وأمراضها؛ وعن أنّ وَعْينة كلٍّ ذلك طريق إلى النجاح الأسرع والأكثر، والأدقّ الأدوَمِ.

8 ـ ويوضع، هنا، أمام الوعي المتفحِّص المتقصّي، أنّ قراءة الخطاب الفلسفي هي استكشافه وطرائقُ تشخيصه والقبضُ عليه؛ وأنّ قراءات الفلسفة عديدة متكاملة[4] وتَفتح المنافذَ على البعد الكوني في علاقاتي مع نفسي، ومع الآخر، وفي الحقل ومن ثمّ ضمن الدار العالمية للإنسان والعقل والخير، للقول والمعنى والعلائقية... وبعد كل هذا، بعد توضيح الطريقة «الالتماسية»، نندفع إلى النظر المدقّق في الشكوى

---

(1) مرّ في الجزء السابق: أمراض وانجراحاتُ القراءاتِ للفلسفة، العُصاب في الفكر الفلسفي، الأزمات النفسية والذُّهان عند الفلاسفة.

(2) شخَّصْنا مرضاً نفسياً عند مسفِّل الفلسفة. والمبخِّس لها إنسانٌ بَخْس. وكارهُها كاره لذاته، أو منجرح من نجاحها، أو عنده لذّة الفشل والإفشال...

(3) أو: الملتمَس. ومن السّويّ والنافع أن يزدوج القولُ الفلسفي إلى قولٍ منتجٍ وقول مُحاكِم، إلى أنا منتجِة وأنا مُقاضية مُحاكِمة.

(4) عن القراءات المتكاملة للقول الفلسفي، را: ميادين المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر.

(أدناه، الفقرة التالية) من المنْهَمّ المتعلّق بالفلسفة؛ ثم في شكواه هو نفسه من مجرِّحيه، بل وحتى من نزعة التدمير والتأنيب الذاتية.

9 ـ شكوى الآخرين من المنْهَمّ بالفلسفة مَرَضية. يُشخِّص الآخرون، أقاربُ الفلاسفة وأصدقاؤهم[1]، احتمالَ انجراحاتٍ كثيرة في وعي وخطاب الفيلسوف، في قوله وفعله بل وكذلك في انفعاله (محاكماته للمعايير والقيم، للخير والجمال والفن)... ويذهب آخرون، أكثر تشدّداً، إلى تشخيص إلتِياث، وحتى إعتلالاتٍ ذهانية، في الأنا داخل شخصية الفيلسوف؛ ومن ثم فهُم ـ وكنتُ أنا من بينهم لكن بشكلٍ مُراهِقِيٍّ (مملوءٍ بالقناعة المقنَّعة المقموعة) ـ يدعون إلى إحالة الفيلسوف، الميتافيزيقي، إلى جلساتٍ علاجية[2]. ومرّ كثيراً أنّ العلاج هذا نفساني، وغير فيزيزلوجي[3]؛ وأنّه علاجٌ بالكلام. فهو تحليل للقول وعلاجٌ للقول، بالكلام.

10 ـ وشكوى المنْهَمّ بالفلسفة من مجرِّحيه، وحتى من نقده لذاته وفي رفضه لشاتِميه ولاعِنيه، مَرَضية: يُصغي الجليسُ المنتِج، المقارَب أو موضوعُ الالتماس (الملتمَس)، إلى القول النُّفوري من الفلسفة وكذلك، من القولِ الكاره لها والمُطالِبِ بتركها لأنها هراء ورطانةٌ أو غير مجديةٍ أو هذياناتٌ وانهلاسات. ويغدو موضوعُ العلاقة بين المتكافئَيْن، الجليس المنتِج و«المسترشِد» أي الفاحصِ للسلعة معاً والمصنع، موضوعَ العقدة وفكّ العقدة أي موضوعَ حدودِ كلٍّ من القطبَيْن وعلائقيتهما.

11 ـ حاجة الفلسفة أو «التّعلّقِ النشيط» بها إلى عِلم مرشِدٍ، وإلى بعض العلوم

---

(1) أتذكّر هنا أنّ الشعور بالنقص، أو الشعور بالعظمة، كان موضوع أطروحة «خفيفة» قدّمتها للجامعة. وقد شخّصتُ، في ذلك الزمان البعيد، عقدة خصاء عند القائلين بأن لا فلسفة إلاّ في «الغرب».

(2) را: قولنا في حاجة الفلسفة إلى «**مُرشِد**» (!)، وإلى «**العلوم الإسعافية**» التي منها: الألسنية، الإناسية، علم التأرخة، عِلم أواليات الدفاع، علم السيرة الذاتية، علوم النفس والاجتماع كما التأويل والرمز.

(3) نتذكّر دائماً أنّ الفلسفة، بحسب التراث العربي الإسلامي (التأسيسي، التجربة التدشينية أو «الذهبية»)، هي طلبُ الحكمة. بدأ التراث باعتبار الفيلسوفِ مُحِبّاً للحكمة، ثم كصديق؛ وترسَّخ فيما بعد اعتبارها مطلوب الفيلسوف أو الباحثِ عنها.

الإنسانية المُرافِدة، هي هي حاجة السّاعي إلى تملّك السيطرة على صحته النفسية. أنا، لقد بدأتُ بوضع نفسي، من حيث أنا من يَطْلب الفلسفة، موضع المُرشِد النفسي؛ وكان هذا بعد أن قلتُ إنّ الفلسفة تبدو كعِلمٍ أو ميدانٍ من علوم النفس (را: سيكولوجيا العقل أي فلسفته). لقد تجاسرتُ، كما أيّ اختصاصي عند أول السُّلّم، على أن أتقدّم إلى الساحة كمعالِجٍ لفلاسفةٍ شخّصتُ عندهم، كما سبق القول أعلاه، مشاعر بالنقص هنا، أو نقيض ذلك هناك، وهلوساتٍ بالاضطهاد والملاحقة هنالك. . . (را: أواليات الدفاع عند الفيلسوف).

السؤال عن حاجة «**التعلّق النشيط**» بالفلسفة إلى **مرشدٍ نفسي** جوابه يكون، معاً وعلى نحو متكافىء، بالسلب والايجاب. وأرى، أنا، أنّ تلك الحاجة إلى مرشدٍ نفسي مصطنعة وإدّعائية؛ فهي غير ضرورية. والإرشاد النفسي، هو نفسه، لم يَرْقَ بعدُ إلى مَنْشَطٍ أكاديمي مستحِقّ.

12 ـ لكني أرى أنّ حاجة المتعلّق بالفلسفة **إلى مُرشدٍ اجتماعي** مقبولة، وجديرة بأن تُطرح كي تُثير في الفيلسوف الميول والإرادة إلى النقد الذاتي، وإعادةِ صياغة طرائق التكيّف مع العِلم والمستقبلِ والأَنْسنة، ومع الذات والمجتمع والعلائقية أو الحقل.

* * * *

1 ـ من الأهداف المباشرة، الاستنفاعية أو حتى الأيديولوجية، لمشروع «المدرسة العربية. . .»، نقلُ الحوار والمرجعية والتأرخة إلى الداخل أو إلى نسيج التجربةِ العربية المعاصرة والراهنة. فمقولة الحرية، كشاهد، تتجول، عند العرب، بأبعادها الميتافيزيقية كما الاجتماعية السياسية (الشروط، الحقل)، في داخل مجالات الوعي والحاجات الحضارية والدوافع الأساسية وتحوّلات المعنى. وذلك ما يحصل في صدد ميادين كالتأويلانية والتاريخانية، فلسفةِ اللغة ونظرياتِ المعرفة، الهنديات والشورانية (الشورى المَجْلسية المنتخَبة دورياً وبنزاهةٍ وحرية وكلّ اتساع. . .).

2 ـ وتثِق المدرسةُ العربية في الفلسفة بنجاح الفكر العربي في صياغة حقلٍ للفلسفة وميادينها جاء نظامياً مُنَسْقَناً، فعالاً وبارزاً يذكّر بالنجاح الذي أحرزه ذلك الفكر في رفعه إلى «المستوى العالمي» (الأفضل، الادّخاري، المرموق) علوماً وقطاعات من

نحو: علم السيرة الذاتية، الشِّعْر، الرواية، الفن التشكيلي، الرّمزيات، علم تفسير الأحلام. . .

3 ـ لسوف يَظْهر، عند الخاتمة وفي كل ميدانٍ من ميادين الفلسفة، أنَّ الفكر الفلسفي العربيَّ هو محتوى ذلك الفكر وأداته، مضمونيتُه وأجهزته الانتاجية، سلعته وأواليته، حقلُه وعقله، مردويته ونَسَقه، أناه وفضاؤه. . . المراد هو، دائماً، أنّ الفكر الفلسفي العربي، خلال النصف الثاني للقرن الماضي، ينطوي على «آرائية» الجامعيين وفِكْراتهم وأفكارهم، وعلى مقالهم ومسارهم، وعلى الكمِّ كما الكيفِ المتحاورَيْن المتكامليَنْ في بضائعهم وأسواقهم، وفي عالمهم وفضائهم. . .

4 ـ وسيسطع أمامنا أنَّ سؤال الفلسفة، في المجتمع العربي، هو سؤالها في الأيْسيَات (الوجوديات) والمعرفيات كما في العلمياء وفي القيميات والجماليات. إنّ سؤال العقّل الفلسفي هو، بكلمةٍ أخرى، السؤال في الأيديولوجيا والدين والمتخيّل، في المعنى والحقيقة والقانون، في العقل نفسه وفي الخير والسعادة، في الألوهية والإنسانِ والمصير.

5 ـ ويبقى بارزاً أنّ الطرح، كما الأجوبة، **قد كان على نحو اثْنَيْنيّ اثنينيّ، أو زوجٍ زوج**، لتلك الأسئلة العربية، كما الانسانيةِ البُعدِ والمدى والانهمام. كما يبقى بارزاً، ويتجلّى على **نحوِ إدراكي «جيّد» وفوري وكُلّي**، ذلك التشخيصُ للتضخّم في الأواليات غير المباشرة القاصدةِ للتكيّف والاستجابة والإسهام (را: عِلم الأواليات الدفاعية). أخيراً، أو ثالثاً، يبقى بارزاً، في دراستنا لميادين الفلسفة أو مشكلاتها ونظرياتها، بعد الانتفاعِ بل بَعْد التأسّسِ على عِلم المتكافئات (الثنائيات المتصارعة) والإمَّا وإمّاويّات، ثم على علم الحيّل غير المباشرة وغير المجابِهة، التنوّرُ بخطاب الصحة النفسية الدينامية للعقل والخطاب، ولمنطق الإنتاج والمحاكمة والنقد الاستيعابي. . .

* * * *

1 ـ قد يبدو أنَّ مفاهيم محلَّلة منتقَدة، هنا، سبق أن فرضتْ نفسَها في الحلقة أو بعض الحلقات السابقة. قد يبدو أنّها، مفاهيم وأسئلة وميادين، تعاد للحضور هنا؛ أو

تعود حبّاً منها بالظهور، أو كاستجابةٍ قسرية على صعوبة الميتافيزيقا، وعلى خطاب المعانِدين الجارحين، والساديين المازوشيين. ما هو عودة وتكرار هو عودة هدفها المزيدُ من الاقناع والاقتناع، والأكثر فالأكثر من الصقل وإعادة النظرِ ثم إعادة التشكيل والتعضية والضبط. . . فالتكرار ليس ميكانيكياً، ولا هو انتحائي بيولوجي أو جغرافي (را: **Tropisme** = الانتحاء)؛ إنما هو رؤية جديدة، وإدراكُ ضلعٍ جديدٍ أو منطقةٍ مرّت سريعاً ومعتِمة في المرة السابقة.

2 ـ مختلِفٌ هو ما يُظنّ أنه تكرار في الأغنية العربية؛ ففي كل كرّةٍ مستجدة لحنٌ مستجدّ، وتتغيّر التنويعات؛ لكنّ اللحن العام يبقى واحداً.

3 ـ وبَعْدُ أيضاً، إنّ هذه العودة إلى الافهوم أو الموضوع الفلسفي عينه، في أمكنة مختلفة وبصورةٍ مختلفة قليلاً أو كثيراً مضمونيةً ومنهجاً، مساعِدٌ على «المِران الفلسفي»؛ ومعلّم حضاري أو نوع من «**إعادة التربية**» ومن إظهار الثباتية والاستمرارية.

مرجعية

إبراهيم (إ.م. ـ)، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، بيروت، دار النهضة العربية، 1993.

إبراهيم (ز. ـ)، فلسفة الفنّ في الفكر المعاصر، القاهرة، دار مصر للطباعة؛ 1966.

أبو ريّان (م.ع. ـ)، الفلسفة ومباحثها. . .، القاهرة، دار المعارف، ط4، 1979.

ـــ فلسفة الجمال. . .، القاهرة ـ الاسكندرية، دار المعارف، ط 3، 1970.

إمام (إ.ع. ـ ف. ـ)، مدخل إلى الفلسفة، القاهرة، دار الثقافة، ط 2، 1974.

الأهواني (أ.ف. ـ)، معاني الفلسفة، دار إحياء الكتب العربية، 1947.

بالروين (م.م. ـ)، الفلسفة الحديثة ـ قضايا وآراء، بيروت، دار النهضة العربية، 1997.

حَسَن (م.ع. ـ غ. ـ)، علم التاريخ عند العرب، القاهرة، 1961.

خليل (ح. ـ)، مشكلات فلسفية، دمشق، مكتبة دار الكتب، ط 3، 1989 ـ 1990.

رَجَب (م. ـ)، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، الاسكندرية، منشأة المعارف، 1976.

زقزوق (م. ـ)، تمهيد للفلسفة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1979.

زيدان (م. ف. ـ)، الاستقراء والمنهج العلمي، بيروت، دار النهضة العربية، د. ت.

ـ من نظريات العِلم المعاصر، بيروت دار النهضة العربية، 1982.

زيعور (ع. ـ)، التجربة الثالثة للذات العربية في الذمة العالمية للفلسفة، بيروت، دار الأندلس، 1983.

ـ فلسفة الحضارة ومَعْنَية المجتمع والعلائقية...، بيروت، مؤسَّسة عز الدين، 1994.

ـ قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية ـ تيارات المدرسة العربية في الفلسفة...، بيروت، مؤسسة عزّ الدّين، 1994.

سالم (س. ع. ـ ع. ـ)، التاريخ والمؤرخون العرب، بيروت، دار النهضة، د. ت.

السخاوي، را: صالح أحمد العلي وروزنتال (أدناه).

صبحي (أ. م. ـ)، في فلسفة التاريخ، بيروت، دار النهضة العربية، 1993.

الطالبي (ع. ـ)، مدخل إلى عالم الفلسفة، الدوحة، مركز الحكمة، 1999.

الطويل (ت. ـ)، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، القاهرة، مطبعة مصر، ط 2، 1986.

ـ أُسُس الفلسفة، دار النهضة العربية، ط 7، 1979.

عطيتو (ح. ع. ـ) وعبيدان (م. م. ـ)، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، بيروت،

دار النهضة العربية، 2003.

قاسم (م.م. ـ)، المدخل إلى فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، 1999.

ـ الفكر الفلسفي المعاصر ـ رؤية علمية (فريجه، ب. رسِّلْ، ك. بوبر)، بيروت، دار النهضة العربية، د.ت.

الكافيجي، را: ص.أ. العلي وروزنتال، بغداد، 1963.

كَرَم (ي. ـ)، العقل والوجود، القاهرة، دار المعارف، 1956.

محمد علي (م.ع. ـ ق. ـ)، فلسفة التحليل المعاصر، بيروت، دار النهضة، 1985.

ـ فلسفة العلوم ـ المشكلات المعرفية، بيروت، دار النهضة العربية، 1984.

محمود (ز.ن. ـ)، نحو فلسفة علمية، القاهرة، ط 1، 1958.

النشار (ع.س. ـ) المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، الإسكندرية، دار المعارف، 1965.

هويدي (ي. ـ)، حياد فلسفي، القاهرة، وزارة الثقافة...، المكتبة الثقافية، العدد 83، 1963.

ـ مقدمة في الفلسفة العامة، بيروت، دار النهضة العربية، 1972[*].

(*) للاستزادة را: عبد الرحمن مرحبا ومحمد رضوان حسن وعلي زيعور، في: مشروع الفلسفة في العالم والتاريخ وللمستقبل؛ أيضاً، زيعور، في: مشروع المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر.

إبـــانـــــــة

أعْمومات

1 ـ الأسُسُ والانطلاق في قضية تعريفِ الفلسفة.

مشروع «الفلسفة في العالم والتاريخ وللمستقبل»:

لم نغرق في التعريفات المتعددة والمتنازعة، المختلفة والمتكاملة، للفلسفة وأسئلتها. فلم نلاحِق آراء الزارعين في ميادينها؛ ولم نتلبَّث داخل سؤال التعريف؛ أو في داخل السؤال عن التعريف «الجامع المانع» للفلسفة، وعن «ماهية» الفلسفة أو «جوهرها»، تفرعها ثم العودة إلى أرومتها، أسئلتها وتفاعليتها مع متكافئات لها (العِلم، التكنولوجيا، الدين، الأيديولوجيا...)[1]. نأخذ، هنا بتعريف ابن سينا؛ أي التعريف المألوف الراسخِ داخل الفلسفة منذُ تجربتها العربية الإسلامية الأولى، أو التأسيسية، **أو الإنطلاقية**. إنّه تعريف قد يتَفّق عليه معظم المنتِجين في تجارب الفلسفة داخل العالَم؛ وهو تعريفٌ يُجري عليه المَعْنيّون تنويعات، ونيصات، وصوغاتٍ قد تختلف ألفاظاً، وتلتقي عند القاع وفي المعنى العام والوظائف كما في المناهج المطوَّرة للفلسفة وباستمرار.

(1) يستوعب التعريفُ الانطلاقي عَدَّ الفلسفة بمثابة **«محبة الحكمة»**؛ وهي، بالأحرى، في تحليلاتنا، **«صداقة الحكمة»** بل هي، وبامتياز، **«طلب الحكمة»**، ومن ثم طلب الكتابة والعيش الباحِثَيْن عن تفكيراتٍ في التجربة الإنسانية أي في النظر في الحياة والحقيقة، في الفكر (أو العقل) والسلوك، في النظر ذاته والعمل، في الوعي والممارسة، في النظري (الحقيقة) والعملي (الخير)، في علوم المعرفة والمنطقِ والمناهج والعِلم كما في علوم الأخلاق والسياسةِ والتربية، في علوم النفس والمجتمع واللغة...

2 ـ الفلسفة نظريةٌ (أيسياتٌ ومعرفيات) وعملية (أخلاق أو قيميات) ومن ثمم جمالياتٌ وعقلٌ فَنّيّ:

كان المنطلق أو التأسُّس، في الفلسفة العربية الإسلامية، يقوم على تقسيم الحكمة إلى نظرية وعملية. والحكمة هي، هنا، الفلسفة[1]؛ وهي العقل. فالعقل النظري بات، في فَهمنا الراهن له، بحوثاً في علم الوجود [الأيْسيات] أو تفسيراً للإنسان في ما هو، وفي حقيقته ومعنى الحياة أو أصلها وبدايتها وغايتها، وفي **أصل الكون ومبادئه** وعلله. في كل ذلك يتلخَّص أنّ العقل النظريَّ تفسيريٌّ للأسباب، والكُلّيّات، أو للمبادىء (الحياة، العقل، الروح، المادة) التي هي الأعمّ والأشمل؛ وأنّها، النظرانية، بالتالي **تفسيرانية**.

أ/ من حيث **أنّ العقّل** النظري نظرٌ في النظر، وقولٌ **في الفكر أو في العقل وفي** اللغة، فإنّ الفلسفة النظرية تغدو بذلك علوم الفكر، والعقل، واللغة؛ وتتعدّد القطاعات أيضاً بحيث نجد قطاع علم المعرفة أو فلسفة العلم (عِلم العِلم، علم الطرائق) وموضوعاتٍ فرعيةً مماثلة أو مجاورة. . . في كل ذلك يصبح العقل النظري، أو الفلسفة النظرية، أو النظرانية، تفسيراً للعلم أو للمعرفة، وبالتالي فهو علم المنطق، وفلسفةُ المعرفة (المعرفيات، المعرفياء، علم المعرفة، الأبيستمولوجيا). بذلك المقال في العقل النظري «البَحْت»، أو النظراني (المجرَّد، اللاإستنفاعي)، تغدو الفلسفة، من جهةٍ أخرى، نظراً شمولانياً وعقلانياً وواقعانياً في التغيير المعرفي، وعلى كل صعيد؛ تغدو الفلسفة، إذَن، تغييرانية (را: التفسيرانية والتغييرانية؛ هما في تفاعلية وقطعُوَصْليةِ وذهابيابية، وليسا هما طرفَيْن متناقضَيْن وقطبي ثنائيةِ أو إمّا وإمّاوِيّة).

ب/ الفلسفة العملية: هي الجانب الثاني للعقل، أو للفلسفة بحسب السائد عند القدامى والمعاصرين معاً، يهتّم بما يجب وينبغي أن يكون عليه الإنسان. في هذا

---

(1) الفلسفة والحكمة، في الذمة العربية الإسلامية الانطلاقية (التأسيسية)، قد يعنيان، عند أهل البرهان، معنى واحداً أو دلالات غير متباعدة. إلاَّ أنّ لفظة حكمة هي التي كانت **أكثر تداولاً** عند أولئك الفلاسفة؛ وبخاصةٍ عند الصوفيين، والمقَمْشين، وأهل الفكر «الحر» أو الكتابةِ العامةِ المقاصد.

المجال نعتني بالنظريات الأخلاقية المتراكمة والمتعاقبة عبر التاريخ للفلسفة في تجارب العالم أو الأمم؛ وليس فقط عند أمة واحدة أو عالم واحد. هنا، في هذا المعنى للعقل، يُطرح سؤال الفضيلة والقيمة، الخير والسعادة، الفنّ والجمال، معايير العمل وموازينه (قا التفسيرانية والتغييرانية؛ الذهابيابية التفاعلية الحية بين المعنَيَيْن المُغاذِيَيْنْ للعقل؛ عن العقل الجمالي، را: زيعور، ميادين. . .).

القسم الأول

التجربة العربية الثانية مع الفلسفة والفكر الكونيّ

1 ـ فلسفةُ مدرسةِ الاجتهاد الحضاريّ النقديّ:

تحمل التجربةُ العربية الثانية مع الفلسفة تسمياتٍ متضافرة: فهي فلسفة عصور «النهضة» البادئة منذ أواخر القرن السابع عشر، وهي التنويرانية العربية الأولى، والحداثانية العربية الأولى، والاجتهادانية. . . وتميّزت بأنّها أعادت توجيهَ الخطاب والنّصِّ كما القول والنظر؛ وعمّقت مفاهيم النظرانية وأسئلتها من نحو: سؤالُ الفلسفة نفسها، وسؤال الإنسان والألوهية معاً؛ وأسئلةٌ أخرى: سؤال السلطة، والمعنى، والقيمة، والخير، والوجود. . .

لقد جاءت التجربة العربية الثانية «نهضة»[1]؛ وقيل إنّ الفلسفة فيها هي «إصلاح»[2]، أو تحديث، أو غَرْبَنة، أو تحسين محلّي للمعنى المحلّي بتعاونٍ جدلي مع حضارة الكونيّ، والبُعدِ الكوني في الإنسان والقيم.

---

(1) النهضة هي، من حيث القراءة اللُّغاوية جَمَّةُ التعبير والكشف، من الجَذر (ن هـ ض)؛ قارنْ: نهىٰ، نَهَبَ، نَهَجَ، نَهَدَ، نَهَرَ، نَهَزَ، نَهَشَ، نَهَضَ، نَهَفَ، نَهَقَ، نَهَلَ، نَهَمَ. بذلك تكون النهضة حركاتٍ متنوعة (أو تعبيرات مترادفةً عند القاع والجَذْر) لحركاتٍ من نحو: النَّهبُ والنَّهر، الارتفاع والتصاعد والصعود، التغيّر الحركي أو الصوتي العنيف، القوة والصياح، طلب الضخامة، شِدّة الصوت والكثرة. وفي كلامٍ كالفَرضية، فإنّ النهضة ارتفاعٌ وتغيّر، صوتٌ عالٍ، وفرةٌ وضخامةٌ وكثرة. . .

(2) الإصلاح الديني هو، كما رأينا، اجتماعي وسياسي؛ وهو فكري وتعبّدي، اقتصادي وحضاريّ. . . فالإصلاح الديني، كالدين تماماً في الوعي العربي الإسلامي المعهود، شامل ومتكامل بقدر ما هو عام ومستدام. . . قا: إصلاح الأنا أو النحنُ، إصلاح الحقل أو الفضاء النفسي الاجتماعي التاريخي، إصلاح المعنى، أو العقل، أو النظر، أي إعادة تدقيقه وتأهيله، إعلاء قيمته. . .

2 ـ نظريات الحداثة أو التنويرانية العربية الأولى.

ثورة الأفغاني/ عبده الفكرية أو تفجُّر الأفكار الانتشارية:

ليس تيارُ جمالُ الدّين/ عبده بدايةَ التأجّجِ الفكري المحلّي في رفضه للتخلّف والاستعمار، وفي مجابهته للحضارة الأوروبية التوسّعيةِ لأنّها كانت الغنية بجيشها وآلتها، وبفكرها الفلسفي؛ لكنّه كان أكبر التيارات الثائرة على الثقافة والشروط السائدةِ توخّياً منه لتعزيز مكانة ومعنى المسلم والعروبة، الحضارةِ والإسلام.

لقد مَرّ قبل الأفغاني مفكّرون عديدون في القرن الثامن عشر شكّلوا تراثَ الفكر المعاصر. فقد تَوقّد الطهطاوي (ت 1315/ 1897) وقُبيلَه أستاذُه الشيخ حسن العطار[1]. والأهَمّ هو أنّه كان هناك تيّار «إصلاحي» للفكر والسلوكِ والمعنى في مصر وسورية والعراق تحت الحُكم العثماني – العربي. ذلك التيارُ الذي ظهر قبل الأفغاني تميَّز بأنه ناقِمٌ واعٍ لأنّه كان يدعو إلى التغيير في السلطة العربية العثمانية، وإلى تحديث الثقافة، والتفاعلِ مع المكتشفاتِ والصناعات، لا سيما مع الأفكار في أوروبا القرنَيْن السابع عشر والثامن عشر.

رأى عديدون في العصور العربية العثمانية أنّ أوروبا تَقفز وتَتمدّد؛ وأنّ المسلمين يتراجعون ساقِطين في الانقفال على النفس واستهلاك الثقافة الذاتية. فالثورةُ الصناعيةُ التي ظهرت في أوروبا انطلاقاً من إنكلترا أحدثَتْ هوةً مذهِلة الاتساع والعمقِ بين بلاد الخلافة والأممِ الصناعية. ذاك ما دفع «بالإصلاحيين» [الفلاسفة، المفكّرين] إلى المناداة بضرورة التنبّه، وتحديثِ الوضع والمعنى والمجال، وقبول التحدّي الحضاري الأوروبي في وجهَيْه الماديِّ والفكري.

لا أقولُ إنّ أوروبا المتعجرفة المُصنَّعة جيداً هي وحدَها سبَّبت الدعوة إلى

---

(1) لم يكن **حسن العطار** (1766 ـ 1835) تطوراً طُفرياً، أو ناراً انبثقت من رماد؛ فقد كان الحقل الفكري الاجتماعي الآنذاكي عاملاً مساعداً، وفضاءً خصباً، وحافزاً «كيماوياً» في عمليات تَسْطيع الاجتهاد الحضاري، التنويريّ نزعةً ومنهجاً أو شمولاً واستدامة.

«الإصلاح»، أو ظهورَ المفكرين كما العاملين في فلسفة التحديث والسيطرة على الذات. فقد كان عندنا، في القرون الثلاثة الماضية، أسبابٌ خصوصية داخليةٌ تُثير القلق الحضاري. ولا أقول إنّ الأفغاني/ عبده، حتى ولا الطهطاوي، كان أوّل أولئك الأبطال المتفاعلين الذين حَرّكَتْهم وأطلقتْ ثورتَهم الفكريةَ وفلسفتهم محبتُهم لأسئلتهم وخطابهم، وخوفُهم من الضياع ومن اللَّيْس وفقدانِ الكيانِ والمعنى كما السيادة والهوية الذاتية.

هنا، أنا، أودُّ أنْ أُشدِّد على أنّ مفاهيم الفكر الفلسفي الراهن الذي نعيشه اليوم ويُحْيينا، نشأتْ ثم تشكَّلت مجالاتُها المعرفيةُ على أيدي أولئك التنويرانيّين، المجتهدين؛ فالوعيُ بالتفسير والتغيير تكوَّن بالتفاعل مع الاحباط والتأزّم، ثم مع إرادةِ الاستيعاب والتخطي، داخل عقولِ أولئك الذين، كما سنرى، أعادوا طرح سؤال العِلم والصناعة؛ وسؤال العلائقية بين: الدين والفلسفة، العِلم والفلسفة، التكنولوجيا والميتافيزيقا، الخير والسعادة، العقل والمتخيَّل، الحرية والمطلق، العلائقية والإنسان في المجتمع. كما هم، نظرانيّو «عصر النهضة» أو عصرِ «التنويرانية العربية الأولى»، طرحوا أمام الوعي الفلسفي، بنجاح كبير أو قليل، أسئلةً أخرى، من نحو: السلطة، «الشورانية»، التأويل، الإيمانيات، نقد المجتمع والقيم والفكر، العقل، المنهج، الوجود، المصير، المعنى، الفلسفة، التاريخ. . .

3 ـ العوامل الذاتية والداخلية في التغييرانية:

التنويرانيةُ العربية الأولى، تلك التجربةُ الثانية مع الفلسفة والأولى مع الأنوار أو الحداثة، **تفاعلت** ثم **حاورتْ** مقولاتِ التنوير بحسب الفكر الغربي. وهذا أكثر ممّا هي استعارتْ، أو نقلتْ واستوردتْ مقولاتِ ذلك الفكر. في كلامٍ أكثر، إنّ المرحلة، أو اللحظة، النهضوية لقِيَت تسمياتٍ متواضحةً انطلاقاً من ركائزها الرُكنية؛ وفي كل ذلك، كان يتمظَهر ويتأكّد أنّ انتهاضها كان من المحلي والتراثي، من تاريخ الأمة والوعي بمستقبلها. فالعوامل المفسِّرة، أو المؤسِّسة والمحرِّكة، كانت «**ذاتية الدَّفْع**»، منبجسةً من التراب والأرض والوطن، من المشكلات والانشغالات والطموحاتِ

الخاصةِ، كلّها، بذلك الحقل المتوتِّر الباحثِ عن النمو والتغيُّرِ وتحقيقِ التكيّفِ الحضاري الإيجابي والتوكيد الذاتي[1].

4 ـ خطاب «الاجتهادانية» في الإنسان والعقل:

لا مبالغة في القول إنّه قد انزاح القول في الفِكر والفلسفة، داخل تلك المدرسة «النهضوية»، إلى أطروحات التمْركُز على الإنسان، والحرية؛ وعلى التفكير في العدالة والاستبداد، والنظرِ في تفاعلية الظروف والذات كما في الحقل الاجتماعي السياسي المؤاتي لنمو الأنا، وصيانة النّحنُ وتحقّقها واستمرارها.

هنا يُشدَّد على بروز بعض المقولات:

أ/ القولُ بوجودٍ أو كيانٍ مكرَّسٍ واسهاميٍّ للفكر وللنظرانية عند الأفغاني/ عبده يقع في محلّه؛ وهو قولٌ فلسفي، وتحليل فلسفي، ونشاطٌ في الفلسفة، و«ممارسة» للفلسفة. إنّه، في كلامٍ أخصر، ليس مجرَّد تحليلٍ يقع في ميدانٍ هو ميدان تاريخ الفلسفة؛ ولا هو قول يبسّط أفكار ذلك الخطاب عن «الاصلاح» أو النهضة، عن التنوير والتحديث.

ب/ إنّ الكلام عن خطاب للأفغاني/ عبده في الحرية والعقل، في الإنسان والمجتمع، في السياسة والأخلاق، ليس كلاماً عن خطاب قد يوصَف بأنه مجروحٌ لأنه تَبَعي أو ناقل، مكرِّر للخطاب الغربي أو مستورَد، هزيل أو غير دقيق، إرهاصي أكثر مما هو طَرْحِيّ.

ت/ إنّ معنى كلمة «العقل»، أو «الحرية»، أو «الإنسان» وما إلى ذلك من مفاهيم فلسفية أخرى، هو معنىً يقطع مع المعنى التراثي التقليدي. فالمفاهيم الفلسفية، عند الأفغاني/ عبده، هي فِكْراتٌ بالمعنى الذي نعطيه لكلمة أفهوم

---

(1) نتدبّر، هنا، دور الطهطاوي، ومن قبله من العرب والعثمانيين، منذ أواخر القرن السابع عشر. لا تُغفَل، أصلاً، الشخصياتُ العثمانية التي كانت تطالِب بالتغيير، وبقيادة قوانين الصيرورة، وقواعد التكيّف الاسهاميّ مع الغرب القويّ سلاحاً وسلعةً، أو حرية وديمقراطية وفكراً. ولا تُغفَل أيضاً عوامل انفتاحٍ أخرى حتى حيال الطموحات الروسية الآنذاكية.

(Concept)، أو أفهومة (notion). قد تكون بعض التصورات التقليدية المعهودة كامنةً في قاع تلك الأفهومات؛ لكنّ ذلك يجب أن لا يقودنا إلى المبالغة أي إلى القول بأنّ تلك الأفهومات ذات دلالاتٍ استمرت تقليدية محضة؛ غَرْبيةً مغروسة ومُلْصَقة، أو غريبةً مكدَّسةً مشوَّهة، مُهجَّنة أو خُلاسيةً زاوجت وألصقتْ العقلي والعواطفي (الوجداني، المشاعري، الانفعالي...)، وصالحت المتكافئَيْن، ووفَّقت بين القطبَيْن المتناقِضَيْن لأفاهيم من مثل: الحرية، الإنسان، الأيس، الليس، العقل، الإيمان، العقلانية، السببية، العدالة والمساواة، قيم المعاصَرة، خصائص الشخصية المعاصِرة، الفلسفة الكونية الشمولانية...

5 ـ عيّنة. الحريةُ أفهومٌ ما ورائي بامتياز.

قراءة راهنة متغاذية مع الكوني ومتأثرة بالأرومي:

نقول إنّ خطاب الاجتهادانية قد أعاد تعضية **وأَشْكلة الوعي الفلسفي**. لقد تأزّم وقلِق ذلك الوعيُ؛ وأعاد إنتاج الأسئلة الفلسفية التي يطرحها ذلك الوعي نفسه على الوجود والتاريخ والمستقبل، على الطبيعة والمادة والروح (النّفْس)، على الإنسان والجماعة والتواصل، على الزمن والمصير والخلود، على العقل والقوى النفسية الأخرى اللامنفصلة عنه، والمتكاملة معه، والمكوِّنة له، على العلم والعِلموية والعلمانية، على التكنولوجيا وقيم الثورة الصناعية وعالم الحداثة وما بعد الحداثة...

إنّ المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة إذْ تحلّل خطابها في الحرية، على سبيل الشاهد، تُعمّق وتوسّع أي تنتقِد وتثمّر أفهوم الحرية بحسب خبرة ومقال مدرسة الأفغاني/ عبده. يهُمنا جداً القول في الحرية لأنه قول أساسي في مرجعيتنا النظرية، وفي النسق الفكري أو الجهاز الفلسفي الذي نعتمده في مشروعنا الحضاري، واستقلالنا، كما في استراتجيتنا النقدية وفي التطوير الذاتي ـ المتفاعلِ مع الدار العالمية ـ لما هو أسئلتنا وإشكالياتنا حول الاستبداد والسياسة العُصابية، وحول العجز عن التغلّب على القاهر (السياسة المحلية المَرَضية؛ والقوى الأجنبية الصّادّة المسيطِرة)، وعلى مستغِلِّ الدّين والسلطة.

إنّ الخطاب في الحرية، كما في الإنسان والأَنْسنة وفي المسؤولية والعدالة، تأخذه مدرستنا العربية الراهنة بمثابة خطاب في أفهومةٍ دقيقة؛ وكمقالٍ مؤسِّسٍ في ميدان السياسة والفعل ومعنى الإنسان وأَيْسِيّاته.

إنّ النَّظَر في الحرية، ودائماً بحسب المدرسة العربية، يبقى أساسياً في النظرانية منصبَّةً على مفاهيم حقوقِ الإنسان والجماعة، وعلى الفعل السياسي، وعلى ممارسة وتزمين الأخلاقي. وتَبْرز الأبعادُ السلبية أو المحارَبةُ والمنُاقِضة، في داخل أفهوم الحرية، كأبعادٍ مُمْرِضة، معوِّقة، مرتبطة عضوياً وحميمياً بالتخلّف والسياسة المستبِدّة اللاشورانية، بالاستسلامي والانقهار واللانقديّ، باللاتحرّر واللاتقدّم واللاعدالة... تتغاذى الحرية، وتتناضح وتتناقح، مع العلمي والمجتمع المَدَني المنفتِح، والفكر الفلسفي العام (را: الحرية كبعدٍ ميتافيزيقي للإنسان). في جميع الأحوال، يبدو أفهوم الحرية، في النظرانية العربية، مُتَسيِّداً، مُستجلِباً للنظر العقلاني الشمولاني وللفكر السياسي **المقارن**. وهذا، بقدر ما هو أفهومٌ تصقله النقدانية الاستيعابية: تُعيد وَعيَنَته؛ ثم تدرس طوابقيتَه أي طبقاته المترازحة رزيحةً فوق رزيحة ومفارقةً تِلْو مفارَقة؛ ثم تُعيد تثميره، وتأهيله.

يستحيل التوقّف عن إعادة التعضية المستمرة، وعن إعادة الأشكلة ثم إعادة التأهيل، للحرية مأخوذةً في المجال؛ للأنا والنحنُ بمعزلٍ عن الأنت والأنتُم، وعن الدار العالمية. لقد أسّس الأفغاني/ عبده لظاهرة الجرأة على المطالبة بالحرية؛ وبالتالي على النظر في المجال والشروط التاريخية للحرية المجسَّدة المعيوشة الحيّة. إنّ نظرياتنا العربية العديدة، منذ مدرسة الأفغاني/ عبده، في الحرية، تبدو نظرياتٍ مغروسةً في حقل، ومهمومة بمستقبل، ومتفاعلةً مع الكوني وفي المسكونة. وهي، أيضاً، نظريات مُستهدَفة من قِبَل استراتيجيا، أو تكييفانيةٍ متناقحةٍ متفاقِمة. فالحرية غايةٌ ووسيلة، حاجةٌ ورغبة، إرادةٌ وطموح؛ وهي بُعدٌ ما ورائي، وسؤال الفلسفة. تأتي الحرية ميزةً للعقل، وسدّاً لفجواتٍ فكرية، ودرءاً لسياسةٍ غير ديمقراطية، أو لفكرٍ مسيطِرٍ يقبض على كل شيء ويلغي سواه.

نُصِرّ، أخيراً، على رفضنا القديم لمقولة اعتبار الحرية، والقولِ في الإنسان، غائبةً أو مفقودةً في الوعي الفلسفي العربي الإسلامي وعصوره العربية العثمانية.

ونعود، الآن وهنا، لتوضيح فكرةٍ وتفسيراتٍ حول انصباب الأسلاف على تحليل الاستبداد والسلطة الغشومة عوضاً أو كطريقةٍ لدراسة الحرية من حيث هي وفي حدّ ذاتها. تقضي تلك الطريقة بدراسة ما ليس هو الأفهوم (الله تعالى، الحرية...)، وليس دراسة ما هو؛ وتحليل ما لا يكون، وليس تحليل ما يكون؛ والنظر في اللّيس، وليس في الأَيْس... وحتى عند الأفغاني، أو الكواكبي، يكون الإدراكُ ثم طلبُ التغيير مرتبطَيْن برفض الظلم والقهر السياسي وتسلُّط المتفرِّد أكثر مما يكونان نظراً في الحرية من حيث هي هي، أي من حيث كيانها و«جوهرها» وأبعادها، وتمييزُها للإنسان والفلسفة والشورانية.

6 ـ إرادة التطوير والتغيير.

نقدُ القول الفلسفي كقول هو لذاته وتاريخه وتغييرانيته:

رأينا أنّ مدرسة «عصر النهضة»، بأسئلتها النظرية، قد تأمّلت في معضلات الواقع الحي، والراهنِ المعقّد، والطموحِ النحناوي المُحْبَط، والإنسانِ كما المجتمع داخل شروطٍ معادية للصحة النفسية عند الأنا وفي العلائقية وضمن الحقل والدار العالمية. وتمرّستْ أو تمرّنت تلك المدرسةُ على القول الفلسفي حيث النظر في التاريخ والما يجب، في التعلّم ثم الاستيعاب الحضاري... وتَمَظْهر ذلك «القول العقلي»، ومورِس وتوسّع وصُقِل، على نحوٍ منيع وفعّال؛ كما هو قد أتى تعبيراً عن أزمة مجتمع ومعنى، وانجراحاتِ حضارةٍ وتاريخ؛ وعن الوعي بالتِياث [= اعتلال] الشخصيةِ والانتماءات، الدوافع الثانوية والحاجات الأساسية.

في تلك التجربة الثانية، لم تكن الفلسفة، فقط، غايةً في ذاتها؛ لقد كانت أيضاً، من جهةٍ أخرى لصيقةٍ مكامِلة، إشباعَ «اللذةِ العقلية» عند الإنسان، وفي الحضارة. ثم هي تَظْهر أيضاً، ودائماً في الاجتهادانية بحسب مدرسة الأفغاني/ عبده، نظرانيةً في قيم الحق والخير والجمال، في العِلل والمقولات كما الكليات والماهيات؛ نظرانيةً شديدةَ الارتباط بالذات أو العوامل الذاتيةِ النزعةِ عند المنتجين: إنّ شخصية عبده، أو الأفغاني، للشاهد، تُفهم كثيراً وعميقاً إن انطلقنا من تجربته، وتوجّهاته، وموقفه تجاه الإنسان والحضارة والأقوياء في الدار العالمية.

القسم الثاني

الفلسفة بحسب التنويرانيةِ الثانية

1 ـ تعميق القول الفلسفي النهضوي ونقده.

القول الراهناويُّ في المجتمع والفلسفة والبُعد المسكوني للإنسان:

تمتاز المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر، التنويرانيةُ الثانية أو الحداثانيةُ الثانية، بأنّها إعادة تعضية وتدقيقٍ للمفاهيم والتجارب مع الفلسفة، وإعادةُ أشكلةٍ لأسئلة الوجود والعقل والقيمة، للتاريخ والسؤال نفسه وسؤال الفلسفة. ولا غَرْو، فخطاب ع. ـ ر. بدوي هو، على غرار ما كانه خطاب الأفغاني/ عبده، تأسيسيٌّ لتنويرانيةٍ ثانية، لراهناويةٍ في القول والفعل كما في الانفعال والمعنى؛ وهو، أيضاً، خطابٌ فاتح، وفتحٌ في حقول القول الفلسفي والفكر العالميني والعَقْلان [= العقل الكثير الكبير] أو الرُّشْدان[1] والحرية والخير المُسعِد.

2 ـ القول الفلسفي الراهن يعيد الأشكلة والمَعْنية والقَيْمَنة:

ومع كل المردودية والنجاح في قول النهضويين أو في عصر الإصلاح للعقل والحضارة، هذا إذا جاز الإبقاء على تلك التسمية للتنويرانية العربية الأولى، يبقى ممكناً **تشخيص كثرةٍ من الانجراحات** في المحتوى والأجهزة المنتجة لذلك القول. وبذلك فإنّ خطاب الصحة النفسية العقلية **يُوَعْيِن ثم يتفحّص** عند الأفغاني/ عبده، والعقل النهضوي [= النّهضي] أو آيديولوجيا النهضة حتى حوالي منتصف القرن العشرين،

---

(1) را: الراهناوية، الرشدانية، التكييفانية، النظرانية، التفسيرانية التغييرانية...

أمراضاً هي ترسّباتٌ لا واعية، وتوجّهاتٌ قسرية انتحائية، ومَنْسيات ومساحةٌ بقيت بوراً وأخرى غير مخصَّبة أو غير منوَّرة... ومن تلك الأمراض في التجربة النهضوية، والجارحات للصحة النفسية للعقلانية والشمولانية والكونية، نذكر أيضاً أواليات أحدثت خللاً وتوتراً في أجهزة الإنتاج أو في الطرائق: التوفيقانية، التلفيقانية، النزعة الانتقائية كما الإسقاطية والاصطفائية...؛ ويَسْطع أمامنا أيضاً: **المتكافئات**؛ **الإدراكُ** والتحليل تبعاً للطرفَيْن المتصارعَيْن المتناقضين داخل الشعور أو المفهوم الواحد؛ **الإمّا** وإمّاويّات... وأكثر ما يُخلخِل المصداقية العلمية وصرامة العقلانية، في خطاب النهضة ذاك، كان تحيُّن واعتماد الأواليات الدفاعية، بكثرةٍ. وثمة أيضاً: اعتبار المتغلِّب كليَّ الحضور والجبروت والعِلم؛ والسكوتُ عن أسئلةٍ كثيرة. كل ذلك شكّل، عند المدرسة الراهنة (را: بدوي)، **إرادةً نقدانيةً حضارية** كشفتْ وتكشف ما لم يَنْتقده النهضويّون وما أغفلوه، ما هَدَروه وما غَدروه، ما لم يهتموا به أو استصغروه؛ وعمّقت وتُعمق إعادة الأشكلة والتدقيق في كل ما أقلقهم، وشغّل فكرهم، وصنع حداثتهم[1].

3 ـ لغة الفلسفةِ كأداء وتنازعيةٌ متصارعة.

وظيفتها مثالية وتطهيرية حيال اللغة المعهودة:

يُشكَّك في خطاب الفلسفة، من حيث القيمة أو الخبرةُ والجدوى، من طَرَف أنماطِ تفكيريةٍ راسخة؛ ولا يُغفَل هنا أنّ نقد نشاط الفلسفة، داخل الفكر العربي المعاصر، اتّصف عند كثيرين (را: فلاسفة التحليل، فلسفات اللغة، فلسفات العِلم، العلموية، التطورانية، بعض علماء النفس أو التاريخ والاجتماع، إلخ) بشيءٍ من التقريع الذاتي بَلَغ أحياناً درجة استجلاب الانتحار أو قسريةِ إفناء الذات.

هنا يُشخَّص ثم يوضع أمام الوعي: تسْفيلُ المنتوج العربي في الفلسفة، التشكيكُ

(1) كانت تلك الحداثة، أو التنويرانية، حتى سطوع بدوي، «إبداعاً» محلياً، أي تجربتهم الخاصة المتميّزة؛ والمتفاعلة، بغير ذوبانٍ أو عدائية، مع الدار العالمية آنذاك للحداثة الكونية. والحداثة النهضوية نفسُها كانت خطاباً حراً، وحرية، وفكراً؛ كانت شاملة ونظراً في القول والفعل ناجحاً.

بقدرة أممٍ ما على إنتاج فلسفة، وعلى تحقيقٍ فعلي للحرية والديمقراطية... كما يُدرَك أيضاً رفضُ الفلسفة بعامةٍ والتشكيك بجدواها وفعاليتها؛ وهنا، في مجال معاداة الفلسفة، نذكر أنّ أشهر الرافضين لها هم: الفقهاء، السلفانيون الغلاة، الشيوعيون العرب والمسلمون، المتأثرون بالفلسفة الوضعية ثم بالوضعانية المحدثة، فلاسفة التحليل، المتعصِّبون العُصابيون...

وفي مطلق الأحوال، إنّ الدقة في المنتوجية والمردودية اللتَيْن بلغهما العِلم قد سَحَر العقل الناشط في العلوم الإنسانية أو في الفلسفة. فاليقيني الذي يبلغه المنهج الرياضي، على سبيل الشاهد، يبدو كمالاً ينبغي تحقيقه؛ أو صياغةً إحصافيةً للحقيقة رائعةً بلا نزاعٍ يتمنّى الفيلسوفُ تطبيقها والنسج على غرارها والاقترابَ من تلك الصياغة الصارمة والحقيقة اليقينية.

لكنّ المنهج، في الفلسفة، الذي يرنو لأنْ يكون صنواً لمنهج العالِم، يبقى مثالاً لا يتحقق. من هنا تَوجَّه آخرون إلى الرغبة بتحيين اليقينية وما هو محضٌ خالصٌ داخل اللغة نفسها.

بعبارةٍ أخرى، إنّ المثالية هي وحدها التي، بنظر بعضهم، تستطيع جَعل مجال الفلسفة قريباً من العلمي ويضاهيه في الإنتاج. نذكر هنا ز.ن. محمود في تعريفه للفلسفة، أو في موقفه من الماورائيات؛ وفي تمحوره حول اللغة الشارحة (قا: اللغة الشيئية)، والتحليق المنطقي. ومن المعروف أنّ فهمه للمعرفة الأخلاقية، أو للقيمة والجمال، وللمعرفة في العلوم الطبيعية، تصبّ في توجّه فكري يُغلِّب المَعرفياتِ أو العِلم ومنطقه وأسسَه، وقوانينه وحقائقَه ومناهجه.

وهكذا اقتربت الفلسفة من المعرفِيات [الأبستيمولوجيا]؛ كِدْنا نَسمع مَن يوحِّد بينهما؛ وبات من يردّ الفلسفة برمّتها إلى نظرية في المعرفة، أو إلى مذهبٍ في الفيزياء، صاحِبَ قولٍ مرموق.

ثم لم تلبث الحال، وعلى غرار المعهود المؤسَّس في الفلسفة، أن تَغيّرت. فقد انقلَب على ذلك الفهم «العِلمي» الأحادي للفلسفة كثيرون.

ليست الفلسفة، حتى في نشاطها الراغب بالتجديد والنقد، مجرَّد نقدٍ للأفهومات

والتصورات. فالفلسفة ليست فقط تنظيراً «محضاً» وليست فقط تحليلاً للحقيقة والعقلانية أو للسببية وللمعرفة، للمطلقات واليقينيات، للمعنى والمصطلح واللغة. والفلسفة ليست هي فقط نقد نشاطِها الخاصّ ومنهجها أو رؤيتها الخاصة. لا غرو، إنّها إعادة نظرٍ وتدقيقٍ في أدواتها وبنيتها أو في حقلها وفي ذاتها؛ ولكنْ في المعايير أيضاً. فالاجتماعي والسياسي، الأخلاقي والاقتصادي، قوةٌ دافقة ودفعٌ في مجال الفلسفة. كما أنّ المِحكّ الأخلاقي، أو المعيار القيمي، أساسٌ ومبتغىً وأداةٌ في الفلسفي. فموضوع المعياريات فلسفي، وليس هو علموياً أو عائداً يُرَدّ إلى أيٍّ من العلوم الإنسانية المتشعّبة الاختصاصية. بكلامٍ آخر، إنّ المعياري، والقيمي، مَبْحث محوره العقل والمناهج العقلانية الشمولانية. ومن الممكن هنا أن نَنْصر ذلك النَّظَر إلى القيمي نَصراً جازماً عن طريق استدعاءِ العقل القيميِّ في متكافئاته: النسبي والمطلق، الذاتاني والموضوعاني، المحلّي والعالمي، الفردي والاجتماعي، العقلِ والمخيال، الثابت والمتغيِّر.

لا تُختزل الفلسفة إلى نقد مفاهيمها، ولا إلى تحليلٍ منطقي، أو إلى نشاط لغةٍ شارحة. والفلسفة لا تَستطيع التحوّل إلى عِلمٍ من العلوم المحضة؛ إلاّ أنها تَتغاذى وتَتَناضح وتَتَوالج مع العلوم الإنسانية كما الطّبيعية. تعود الفلسفة لتقود الإنسانيات، ولا متصاص نُسغ تلك العلوم «العقلية» أو النفسية الاجتماعية التاريخية. لماذا؟ لأنّه اتّضح جيداً أنّ الفلسفة لا تستطيع امتلاك المنهج الرياضي، أو الذوبان فيه، أو صياغة منهج يماثله وينافسه. ويتّضح أيضاً أنّ الفلسفة لا تستطيع الاكتفاء بأنْ تكون نشاطاً لغوياً على اللغة، ولا أن تَبْني لغةً دقيقةً ومفهومات محدَّدةً صارمة كلغة العِلم الطبيعي حيث الموضوعية، والقوانين، والحقيقة الخاضعة للتجربة وللإفساد، وللتحقق كما للتكذيب. ليست الفلسفة عِلماً كالفيزياء، وليست مذهباً فيزيائياً، ولا نظريةً في المعرفة والعِلم، في المنهج والحقيقة. . .

3 ـ إنتاج الفلسفة غير حصري. خضوعه للتفسير والتاريخ:

أنا، أريد أنْ أعرض رأياً، من عندياتي، يَرفض القول الذي يبتهج ويَستعلي، كالمغرور أو الجامح، بتكراره أنّ الفلسفة توجَد؛ وأنّنا لا نعرف كيف نُنتجها، فهي لا

تُعلَّم. هنا رأيٌ يفسح مساحةً وسيعةً للأدبي والشاعري؛ ويجعل الفلسفة «شيئاً» سحرياً، وبقدراتٍ أو طبيعةٍ خارقة؛ وبالتالي فالفيلسوف يغدو من ثم أحد «الأبطال» القلائل في الثقافة والتاريخ والممكِن «انتظارهم» واعتبارهم مَهْديّين هادين، مُهتدين وبالتالي من نمط الغوث أو القطب والقائم بالحق ـ أو بالأمر أو بالزمان ـ لكن بمعنىً جديد يقال فيه إنه عقلاني، شمولاني، نظراني. إنّ الفلسفة تُمارَس وتُقطّع كي تُدرَّس، فلها مناهجها ومجالها، ومصطلحاتها، وموضوعاتها معروفةٌ مفتوحة؛ ولها أعلامها المتنازِعون دائماً، وخطابُها المتنوّعُ الساخن. والفرنسيون، على سبيل الشاهد وللعبرة، يأخذون موضوعاتٍ من خارج بلدهم، ويعيدون تدقيقها وتعضيتها، أو مراجعتها وقراءتها[1]؛ يتجلّى ذلك في: الكانطية والهيغيلية، في القيميات والتاريخانية، في الظواهرية والتحليلْنَفْس، في المعرفيات والنيتشوية، في الهايدغِرية والوجودانيةِ والشخصانية... فهل نقول، والحال هذا، إنّ الفكر الفرنسي لا يَعْرف الفلسفة، أو لم يُنتِج إلاّ في تأرخة الفلسفة (را: العلائقية بين الفلسفة وتاريخها)؟

إنّ الرغبة في الاقتراب من تقريب الفلسفة النسبي صوب التشّكل الصارم والإنصياغ كمجالٍ علمي، يُملي علينا ضرورة اعتبارها خاضعةً للتفسير. فالفلسفة، وككل نشاطٍ إبداعي، ليست جهداً غير بشريّ أو خارجاً عن الوعي والشروط. فالفيلسوف، كالفنان أو كأيّ عبقريّ، لا يؤخذ أو يُحلَّل كَمُلْهَمٍ أو ساحِر، كموحىً له أو كمعبودٍ. إنّ الإبداع الفلسفيَّ صعب؛ لكنْ ليس إلى الحدّ الذي يُخرجه من دائرة الحدس والعقل، ومن الحقل والعصر وطموح الإنسان أو حريته ومهارته.

إنْ لم تكن الفلسفة عِلماً، فليس معناه أنّها عصيّة على الناس، أو رافضةٌ لأن تؤرَّخ وتؤخَذ تِبعاً لطرائق واضحةٍ ولرؤيةٍ لا تعادي العلمي والعقلاني والتجريبي. لا نستطيع تحويل الفلسفة إلى عِلم؛ ولا نريد ذلك. بيد أنّنا نَودّ ونَسعى لأن تتأسّس على العلمي، ولأن نَتمثّل فلسفة العِلم ومنطقه وأجهزته؛ وذلك ابتغاءَ لأمورٍ عديدة، ولكي تستطيع الفلسفة أنْسنة العِلم وقيادتَه نحو الكينوني والرّشداني والمتواظِب المتناقِح.

---

(1) كمَثَل، را: القارىء النَّهِم ب. ريكور (أستاذنا، في الستينيات).

4 ـ المنخول والمستصفى.

الفلسفةُ بحسب المدرسة العربية الراهنة:

1 ـ لقد مَرّ **أنها نقديةُ النزعة**، متواضِحةُ الموضوعاتِ والطرائق، متكاملة الأجنحة، متداخلةُ الميادين ومن ثم المقاصدِ كما الأغراضِ والغايات. وقادت «الضروراتُ المنطقية» إلى تكرارٍ تدريبي وتوضيحي لمقولات أساسية فيها، من نحو: العالميني، الكوني، الكينوني، الاهتمام بالماورائي أو بالبحث المجرَّد في الماهيات والعِلل، في الحقيقة والحق والقيمة، في أسئلة الوجود (الأَيْس) والعَدَم والمعرفة والفضيلة، في الحرية والشورانية والشّأن الكوني سياسياً واقتصادياً واجتماعياً... وكرَّرنا، للأهداف عينها، أنّها محيَّنةٌ بمقولاتِ رَفْضيةٍ أو مخلخِلةٍ ونقديةٍ تجاه: المحض، التطابق، اليقيني، الوثوقي، التماهي، انعدام المقاربَة ثم المقارنة المنفتحة على كل فلسفاتٍ وأفكار ومعتقداتِ الأمم، المسبَق، الجاهز، الأحادي... ومن المرفوضات (المرذولات، بحسب الوصفة التراثيةِ أو التقليدية)، أيضاً، يُذكَر: تضخيم دور ومكانة الفلسفة، الانبهار بفلسفات معيَّنة أو بفلاسفةٍ من قارةٍ واحدة، الأنا مركزية الأوروبية، الكلام الهذائي والبارانويائي عن تفوق عرقٍ أو أمةٍ أو قارةٍ أو دينٍ أو لغة، اعتبار الفلسفة جوفاء وبلا معنى أو فارغةً ومنتوجَ متخاصِمين متذاكِين شِبه فصاميّين؛ وثمة بَعدُ أيضاً: اعتبار الفلسفة عِلماً، أو حتميةً من أجل الحياة والتقدم أو النماء والتنمية والتربية، أو قمةً متفرِّدة ونُسغاً أحادياً في هرم الحاجات الحضارية للنحناوية والشخصية الفردية، بل وللفكر والمجتمع، أو للسِّلْم العالمي والمستقبل البشري المؤنَسَن والمؤنسِن، أو للخير والسعادةِ وللفرح، واللقمة الشريفة مع الكرامة والحرية في الدار العالمية.

2 ـ ومن الأحكام الإيجابية، في هذا المنخول والمستصفىٰ، حكمٌ يُشَرعِن المشروعية والمنعة، أو الكيانَ المتين معاً كما السديد، للمدرسة الفلسفية في الذات العربية، للنظرانية العربية والفكر الكوني العربي، للمذهب الإسلاميِّ النزعة والرؤية أو المقصد والتوجه أي للفلسفة الدينية الإسلامية بل وغير الإسلامية (المقارنة، العامة) أيضاً.

عيّنتْ مدرستُنا **الحدود، والأعلام الجُدد، والأجنحة، والامتدادات**، والموضوعات أو المجالات التي كانت بوراً أو مهدورةً أو مَنسية. . . وحَقَبَنت التجربةَ الفلسفيةَ فوزَّعَت هذه الأخيرة إلى حُقَب ثلاثٍ حَكَمتها كلها القَطْعَوَصْلية؛ ووزّعتِ «الفلسفةَ في العالم والتاريخ وللمستقبل» إلى شخصياتٍ أو تجارب هي: الفلسفة والفكر والمعتقدات المسكونية الكونية في الشرق أو القِدامة: الهنديات، الفرعونيات، البَيْنَهْريات، الصِّينيات. . . ؛ الخطاب الوثني الإسلامي المسيحي (أي: اليوناني العربي اللاتيني، حتى كانط)؛ الفلسفة الإسلامية أو العربية التركية الفارسية التي استمرّت حوالي العشرة قرون؛ ولم تُهزَم أو تَخْمد في القرن العشرين، فهي قد استَعَرت وتوقَّدت بتعمقٍ وشسوعيةٍ وتَحاورٍ مع الفلسفة في الدار العالمية، ومع الانهمام بالكوني ومستقبلِ البشرية والبيئةِ والحضارة.

ومن الشخصيات أو التجارب الأخرى، في الفلسفة والفكر والحكمة المناقِبية، لا تُغفَل القامةُ المديدة، المقنَّعةُ بالعلمانية أو ذاتُ اللاهوت المطمورِ الهاجع، للفلسفة الرابوعية (كانْط، هيغل، نيتشه، هايدغر) التي ظهرت في الأُثْلوث الأوروبي (ألمانيا؛ فرنسا؛ بريطانيا، إلى حدٍّ ما). وإنْ شئنا إلحاق الفلسفةِ الراهنة في العالم بالتجارب المذكورة، فعلينا أن نُدخِل إلى تلك الصِّنافةِ أو النِّماطةِ كما المَواقعية التجربةَ المتكاملةَ المتداخِلة في العالم المعاصر لكلٍّ من: العرب والمسلمين والعالَمْثالِثية؛ الأمم أو اللغةِ الأنكلوسكسونية، الهنديات، الصِّينيات، الاتحاد الأوروبي المأمول تعاونه وتكامله مع الفلسفة العَرَبْسِلامية السائرة نحو العالمي والبُعد الكينوني المؤَنْسَنِ في البشرية المزروعة في هذا الوجود والتاريخِ الحضاري والمستقبلِ المشترك للأمم.

3 ـ **تبقى كلمة توليفية ومنخولة في منعة المدرسة الفلسفية العربية**. هنا مدرسةٌ ثَبُت اقتدارها على التجدد والوفرة والازدهار، وعلى صيانة الذات والسيطرة على الفكر، وعلى الحرية والحوار المتفاعل مع الآخر وضمن الدار العالمية، وعلى تطوير النجاعة والسداد والفعالية في اللعب مع المقولات والشخصيات والمجالات في الفلسفة والفكر. . . وتَظْهر تلك المدرسةُ أمام الجميع دينامية واستباقية، مقارِنةً واستراتيجيةَ المنزعِ والمنهج.

4 ـ **الفلسفة لا تُقدّم يقينيات**؛ والتفكير بواسطة أداةٍ هي العقل ناظراً في العقل – ومن أجل العقل – ليس تفكيراً يبقى في المسلَّمات والمتجانس أو في الثابت والمستمر المتشابه، أو في الرِّضى والاستقرار. فالفلسفة، كما الفكر والعقل، لا ترتاح؛ وهي لا تهدأ، أو تَقْنع بقدر ما هي تقطّعٌ وتوتّرات، أزماتٌ ونتوءات، وِديانٌ ورحيل، وقلَقٌ لا يَمْكثُ أو يَسْتكين وينخفِض.

وإذَن، إنّها لا تقدِّم يقينياتٍ ولا تَرْضى بالاغترار أو الغرور عند الغَرْبي وعند العربي أي في الأنا والفكر بعامة، معناه أنّها نظرانيّة قد أزاحت اعتماد أيّ **حقيقةٍ تكون مطلقة**... ولا غرو، فقد تغيّر معنى مصطلحاتٍ كبيرةٍ فخمةٍ من مِثل: واقعة تاريخية، حقيقة[1]...؛ كما صار البحث في الألوهية والمطلق قطاعاً خاصاً بفلسفة التدّين التي تكون متعمِّقة ومقارنة، مدقِّقةً وكونيةً عالمينية. وسبق مراراً النقد الرفضانيُّ النزعةِ **للثنائيات، ولمقولة الأنا المفكِّرةِ المحضة** أو الخالصةِ وكُلّيةِ الحضور والوعي والحرية، والخالية من «وجود» اللغة واللاوعي والخِيلة...

5 ـ **الفكر انفتاح وضرامية؛ وهو جدلية متناقحة، تفاعلية مستدامة... فموضوعاته هي التفكير في المفكَّر فيه والواجب، المندوبِ والمحرَّم، المحظورِ والجائز، الظلّي والصريح، الكامنِ والرمزي، المطمور والمتخيَّل، المعقول وغير العقلاني والضّدّ عقل... إنّه كونيّ الهمومِ والأبعاد؛ وهو منافِس للفلسفة وصديق؛ وما بينهما أخذٌ وعطاء، وذهابيابية... الفكر أوسع من الفلسفة؛ فهي قطاع منه. إنّها قطاع لعله «الأرقى»؛ إذْ هو دائماً الأعمّ والأشمل، الكونيّ والعالميني، المؤنسِن والمستقبلاني والمهتم بأسئلة الحكمةِ والمعرفيات والسعادة، وبمخاوف الإنسان والبشرية وحقلها.**

6 ـ **تنتقِد المدرسةُ الراهنةُ تُهماً خلاصتها أنّ القول الفلسفي عندنا تلميذاني**، أو مترجَم، أو كهلاني بطيءُ التعلّمِ والانتاجِ، وضعيفُ الطاقة على الادّخار. ففعالية تلك

(1) را: تأثير اللغة واللاوعي والصُّوَر غير الواعية والمتخيَّل (والمسبَقات الأخرى) في صياغة ما نشهده أمامنا، أو في إعادة روايةِ ما سمعناه (را: علم نفس الشهادة، الروائز الإضفائية).

المدرسة تؤكّد أنها غير تلميذانية، غير ببغائية؛ ثم إنّه لا وجود لمُحاكاةٍ قِرْدية. نستدعي، هنا للرفض، ونَسْتنكر، مصطلحاً غَرْبيا هو: **Psittacisme**؛ وكذلك: إيكولاليا. فلا دقة، أو حُسن وطيبةَ إرادة، في مجرِّح العطاء الفلسفي لأمةٍ أو لشعبٍ، لقارّةٍ أو عرق، تجريحاً متغذّياً بالتعصّب والعنصرانية وعدم الاعتراف بحق الاختلافِ والتعدّد، وبحرية الفكر وقدرة العقل واستقلالِ التشريع الذاتي للذات.

7 - إن محاورتنا **للفكر الهندوسي**، بغير توقف عن محاورة الفلسفة المسمّاة أوروبية، لا تعني هرباً إلى الأول، أو ردَّ فعل، أو انتقاماً وسخطاً أو خطاباً دفاعياً حيال «الاتحاد الأوروبي» الذي، لربّما، سيكون فيما بعد أقل عدائيةً أو أكثر انفتاحاً ثم تفاهماً حيال العربي، والمسلم، والعالمثالتي، والحذرِ «الخائفِ» من الأمبراطوري الأميركي. ولا بدّ من توضيح، أو إعادة توضيحٍ وتدقيق:

8 - إنّ المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة، وفي العلوم الإنسانية بعامةٍ ولا سيما في علوم النفس والمجتمع كما اللغة والتاريخ والإناسة، مدرسة **قد وسّعت مجالها وغرضها** بحيث صارت تشتمل على تجارب مع الفلسفة والفكر عند العربي الإسلامي (را: التجربة التأسيسية التدشينية، الأرومية أو الجذعية)؛ وعند الوثنيين (اليونان، تجارب الوطن العربي في مرحلة ما قبل الإسلام: البابلية، الفرعونية، الكنعانية، الشّمالَفْريقية. . .)؛ وعند الأوروبيين الوسيطيين، حتى كانْط؛ وعند الأوروبي ممثَّلاً بأممه الثلاث أو الأربعِ الكبرى وعبر فلسفته الحديثة (البادئةِ مع كانط، وليس مع ديكارت اللاهوتي الوسيطي) ثم فلسفته المعاصرة وتفاعلاتها ضمن الدار العالمية للفلسفة والمَحضيّةِ والعلوم الإنسانية.

9 - بيد أنّ الجديد، **في تعيين المجال والمنهج والغَرض للمدرسة «المحلية»** الراهنة، قد تَمثَّل بالإدراك الموسَّع للفلسفة **«في العالم والتاريخ وللمستقبل»** (صدر منه 18 جزءاً وبالاشتراك مع عبد الرحمن مرحبا ثم محمد رضوان حسن). والمُراد هنا هو أنّنا أعدنا صياغة المجال والغرض والمنهج بحيث بات الانفتاحُ الأجمعيّ والتدبّر النقدي محوراً أساسياً، وغايةً للتحاور مع الفكر والفلسفة والحكمة العملية كما النظرية والجمالية في: **الهندوسيات**، والنظرانية البوذية، والصينية؛ بل وحتى الكورية (را:

فلسفة الزوتشية، في: زيعور، ذكريات الفكر الجامعي، صص 273 ـ 275).

10 ـ ومن أجل تعزيز التعزيز نفسه والتشمير، أي المنعةِ والصلابة والشروط الايجابية للاستمرار والنجاعة والسيطرة، بدا أنه من اللاأبُدّيّ، واللامَناصِيّ، **صقلُ ثم تَشْميرُ النقد العربي المعاصر لخرافة المعجزة اليونانية** (زيعور، سيكولوجيا المعجزة اليونانية، مجلة العلوم، نيسان، 1962)، وللأساطير الأخرى التي أسّست القول بشعبٍ أو بعقلٍ يوناني جعلوه الأقدر والأخصب والنبع، الأذكى والمتفوق، الوحيد والمؤسِّس الأكبر السبّاق.

11 ـ كان من أدوار المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة (مَعْرف) أن تزيح هنا وتزيل: أن تزيح التمحور حول الفلسفة اليونانية ثم الغربية (الأوروبية، الألمانية على نحوِ مكرَّس) كيما يتوسَّع أفقُ النظرانية العامُّ، أو الرؤيةُ إلى الوعي والعقل والحرية، إلى الإنسان والديمقراطية والوجود، إلى المعنى والميتافيزيقا والجماليات أو السعادة والخير والشر. . .

12 ـ ثم كان عليها أن تزيل الأسطرة والقَدْسنة والبطلنة عن تصوراتٍ أو وعي وسلوكاتٍ عند «الغربي»، عند بعض الأوروبيين، حيال القارة واللغة والتاريخ، أو حيال العِرق واللون والدين. . . هنا، في ميدان اللَّيْسانية والهتكانية، في ميدان اللاءانية والنَّفْياوية، أعادت المدرسة العربية **تشميرَ النقد** الذي وجّهه الآباء (منذ ما قبل القرن الثامن عشر، بل وحتى قُبيل ذلك برذحٍ من الزمان) إلى المجتمع والفكر والشخصية الغِرارية (القاعدية، المنوالية) في الأمم الأوروبية التي سيطرت ثم زرعت جذورها وعوامل زوالها، بل وعوامل الأشرئباب أيضاً، **داخل أمم استضعفوها وهدروها أو** رأوها هزيلةً وفجة، بوراً وعتمة. . .

13 ـ تحت اسم **النقدانية** الاستيعابية، **ذلك الميدان المتميّز داخل المدرسة** العربية، جرت إعادة **النقد الحضاري التجاوزي** للزّيف والمختلَق، إنْ داخل المركزانية والأناوحدية الغربية أمْ داخل الوعي والسلوكِ واللاوعي الثقافي عند العربي وفي الفضاء الإسلامي بمعناه الحضاري، وبتجاربه المتزامنة والتعاقبية، الباديةِ الواضحةِ والمطمورة كما الظّلِية. . .

14 ـ ومن التصورات والأفكار الغربية التي، كشاهدٍ هنا أو كخزعة، استوعبْتُها وتَخطَّتْها، بعد نقدٍ حضاري موسَّعٍ وحوارٍ ضِرامي، نذكر الخطاب الذي كان يجعل من اليوناني، أبناء عمومتنا نحن العرب بحسب قول الكندي، الأبَ الخطّيَّ المستقيم والآليَّ للأوروبيين. ويماثل هذه المقولة، بل هذه الأزعومة، مقولاتٌ أخرى كثيرة سبق أن وصفناها في المدرسة العربية [= مَعْرف] بأنها تعود إلى خطابٍ سافرٍ أو أيديولوجي تزييفي ولربما، بَعدُ أيضاً، غير سويّ، وعُصابي. هذا، بغير أن ننسى الاستفزازي في ذلك الخطاب المركزاني، الاختلاقي، وغير الأخلاقي، وغير الديمقراطي، الشاقولي والتفاضلي. . . (را: عِلم الجلاد والضحية، علم الثنائيات القطعية أو الإمّا وإمّاويات).

15 ـ وأدخلت المدرسةُ العربية، عبر دراستها للتجربة الجذعية الأرومية، **موضوعاتٍ كانت مغدورةً** أو معتِمة، ومقولاتٍ كانت مطمورة ومهمَّشة. كما استعادت وانعشتْ، أو أعطت نَفْساً، أَنْفَسَت، شخصياتٍ كانت منسيةً أو غير مفكَّرٍ فيها ومطرودةً، **وميادين** كانت غير محروثةٍ، أو كانت مهملةً وغير مفصوحة.

لا بدّ من شواهد أو عيّنات تكشف المعنى والقيمة والمكانة لتلك التعضية والمَعْنيةِ الجديدتَيْن للفلسفة، وبالتالي للتجارب العربية مع الفلسفة والفكر داخل الدار العالمية. . . ونكرّر أنّنا قسَّمنا تلك التجارب إلى: تأسيسية تدشينية بدأت قُبيل الكندي؛ ثم اجتهادية حضارية موسَّعة أو التجربة العربية **الأولى في «النهضة» بل في التنويرانية** واتجاهات الحداثة (را: العطار، الطهطاوي. . . الأفغاني/ عبده)؛ ثم التجربة الراهنة أي **التنويرانية الثانية**، وهي نقدٌ لفلسفة الحداثة المارّ ذكرها، وتعميقٌ توسيعيٌّ وترسيخٌ للايمانات بالعقل والعِلم المحض، بالحرية والمسؤولية، بقدرة الإنسان على التحرّر والخلاص، وعلى التشريع لذاته والتقدّم المتنوّع، بالتقدّمات المتوازنة المتناقحة والضِّرامية (را: التكييفانية، الرّشدانية. . .).

16 ـ وتُستدعى، للمثول كشاهدٍ بل وكموضوعٍ للمحاكمة والنقد، موضوعاتٌ تَدْرسها المدرسةُ العربية الراهنة انتهاضاً من القول الفلسفي في التجربة التأسيسية (العربية الإسلامية، الجذعية). من تلك الموضوعات والمقولات، ومن تلك

الأفهومات والأفكار و«الماهيات»، نذكر: القراءات الوجودانيةُ والشخصانية، التاريخانية والاقتصادانية، التحليلنفسيةُ والعيادية للفلسفة وتاريخها، للشخصيات وخطابها، للوعي وللقولِ، للانفعال والفعل والمعنى...

17 ـ بكلامٍ أقصَر، أنا أظنّ أنّنا نجحنا، من بين الميادين التي تفوّقت فيها نظرانيتنا، في تصنيف المذاهب الأخلاقية داخل الفكر والفلسفة، وداخل الحكمة العملية والمناقبيات، في الذات العربية وأجنحتها التكاملية المتضافرة... فقد توزّعت، وللمرة الأولى وعلى نحوٍ استنفادي وكونيٍّ (عالميني) أو شمولاني وعقلاني، إلى: المذهب الأخلاقي في اللذة (اللّذانية)؛ في السعادة (السَّعادوية)؛ في التحمّل والصّبر والتجمّل (مذهب التسيير والاصطبار والرضى العنيدِ بالألم كقَدَرٍ وجبريةٍ إرغامية)... وأبرزْنا، بعدُ أيضاً، النظريةَ الصوفية في الفضيلة المعيوشة، وفي منضدة القيم؛ ونظريةَ الاعتزال المحْدث في محايثة القيم (دور الإنسان في صياغة الفضيلة والخير والمعنى)، وفي حلّ صراع الفضائل أو القيم فيما بينها... أخيراً، إننا نذكر المذهب العربي الإسلامي في **الآدابية والينْبغيات**، وفي الأقوالية والوِعاظة والربط المحكَم للأخلاق بالسياسة أو بالطاعةِ للسلطة والحاكم والأنا الأعلى في المجتمع. وثمة ميدان نظرٍ آخر في الفضيلة والخير الأسمى والشر؛ وهناك **المذهب في الخير**، والمقال في المحبة، والنظرية اليونانية العربية اللاتينية في أَرْبعية الفضائل أو في قوى النفس بحسب أفلاطون والفارابي والأكويني...

وكتلخيصٍ، إنّ الفلسفة، في مدرستها العربية الراهنة، «عقل» **شمولاني وكوني، واقعاني ومسكوني**...؛ ولذلك فقد لا تكون الفلسفةُ «ذاتَها»، وفلسفةً للعقل وبالعقل، **إلا إنْ كانت علمانية**؛ وحتى في مجال فلسفة الدين، وتكون أيضاً **متغذّية بالعلم** وتقوده باسم الكينوني والأَنْسَنةِ ومعنى الإنسان؛ لكنها لا تكون **عِلماً** ولا هي **علموية**؛ ولا هي **وضعانية**، أو مجرد **فلسفةِ تحليلٍ أو تحليلٍ منطقي لغويّ**...

والفلسفة، ولمرة أخرى، قد نجحت في تعميق وصقلِ ضرامية القولِ في حقوق المواطنية والنحناوية والإنسانِ المستضعَف؛ والقولِ أيضاً في تعدّدية الميادين والمناهج، وفي اختلاف المعنى ومستويات القراءة والفهم.

ومن المبذول أنّ تلك المدرسة تتحرك بوقود الحرية، وبإرادة النظر الحر وغير الاستنفاعي في مشكلات الوجود والمعرفة والقيمة، ومشكلات القول والفعل والانفعال، المعنى والحقيقةِ والزمان، الألوهيةِ والميتافيزيقا والمصير، العللِ الأولى والماهياتِ والعِلم. . .

القول الفلسفي العربي الراهن أيديولوجي في ضلع من أضلاعه. وليس هو قولاً يعاد أو يقلّص إلى التنمويات أو التربويات، إلى التعلّم الحضاري والتجاوز الاستيعابي، إلى النقدانية وحتى إلى خطاب في الصحة النفسية الحضارية للشخصية والعلائقية والنحناوية. . . وما ذاك كله إلاّ لأنّها نظرٌ منزَّه ومحض، وبلا هدفٍ كسبي أو تطبيقي مباشر؛ وهذا إلى جانب أنّها عقل عملي يتكرس للنظر في مشكلات البيئة والمستقبل والتسلح، وفي المخاوف والمخاطر المتولّدة من الفقر والظلمِ والتلوّث، ومن انجراح الإنسان وحقوقه والانسانويِّ فيه بعامة.

5 ـ كلمة مُراجِعة للأشهر والأبقى:

1 ـ ربما يكون تغيّراً كافياً، إنْ لم يكن جَمَّ النَفعِ والصوابية، تحجيمُ الخطاب أو المشروع الأوروبي بل خطاب بعض الأمم الأوروبية المتمدِّدة المهاجِمة (را: الأثلوث الغربي، أو الثنائي الإنكليزي الفرنسي). . . ومهما يكن فإنّ هذا الرَّضَّ للغرب، ولفلسفته وحضارته، ليس يعني أننا نعاديه أو نطرده من ذاتنا وأعماقنا؛ وليس يعني أننا نهرب إلى الهندوسيات كي نذوب فيها ونمحو الذات. لقد استوعبنا، تبعاً للنقدانية الحضارية، أواليةَ الانشطار النفسي العلائقي؛ والثنائياتِ البتّارةَ القَطْعية من نحو: شرق وغرب، أنا وأنت، غالب ومنغلِب، جارح ومنجرح، الجلاد والضحية، السادي والمازوشي. . .

2 ـ استوعبتْ وتخطّت المدرسةُ العربية في الفلسفة والفكر والحكمة الخطابَ العربي الذي كان لا يرى الفلسفة إلاّ في بعض الأمم الأوروبية؛ ولا ينفتح للمحاورة والاستنفاع والاستنجاح حيال الفلسفة في الهند والصين وما شابه من أمم. واستوعبنا وتخطينا، مثمِّرين ومُعيدي الإدراك والتعضية أو التسمية والمَعْنية، النقدَ الذي كان يَصِم الخطاب الغربي بأنه عِرقمركزاني واستغلالي، غير عادل ولا يحب البشري وحرية

الآخرين وحقهم بالاختلاف وبحقوق كل إنسان وكل ما هو إنساني في كل إنسان. . . وفي كلامٍ أدمث، إننا، في المدرسة العربية أسقطنا الوصف الشائع عندنا للغربي بأنه سافر، اعتدائي، افتراسي، عاقّ وغير مؤنسنٍ أو غير مؤنسِن. . . وأسقطنا، من الجهة اللصيقة المكاملة، الاستعلاءَ حيال الفكر الوثني والالحادي الراهن أينما كان. ولا غرو، فالعربي، والإسلاميُّ الحضارةِ والقرابة أو الفضاءِ والحقل والأفق، وأمم الجنوب، تُحاور كلُّها التجربةَ الهندية في الأيسيات والليسيات، في المعرفيات والعِلميات، في القيميات والجماليات.

3 ـ ومع كل الموافقة على التحريضي والمُتَمنّىٰ، أو الإستحثاثي والإشهاري الإعلاني، في الخطاب التقريظي الدفاعي عن الفلسفة بعامة، فإنّنا في المدرسة العربية الراهنة قد استوعبنا وتخطينا تلك المراكمة الزهوانية لجُملٍ فضفاضة نفّاجة، وإنشاءاتٍ كلاميةٍ «منفلوطية» متنفخةٍ وطاووسية. فمن «الطفليّ النزعة» ومن التلميذاني الصّراخُ المنادي بأنّ الفلسفة مدرسة للحرية، وبنتُ الديمقراطية، ومربيّة العقل، و«موئل» القيم، وأهمُّ المبادىء، وحاضنة الفضيلة، وعنوان الحقيقة والخير، وقانون قوانين النظر والكونيّ والانسانوي الكينوني. . .

4 ـ تتوزّع الفلسفة، في المشروع العربي، إلى منتوج العاملين الناشطين في ميدانٍ رسميّ محدَّدٍ يتكرس لدراسة المفاهيم الفلسفية (الحقيقة، الأَيْسيات، العقل، القيميات) ولبلورة أنساق النظر في تفسير الوجود وتأويله وتغييره؛ أمّا الميدان الآخر الذي تَنْتعش فيه الفلسفة وتغذّيه خارج نطاقها المكرَّس المعهود فهو مبثوثٌ في بعض العلوم الإنسانية من نحو: التحليل النفسي، الإناسة (الأنثروبولوجيا)، الألسنية، علم النفس، علم التاريخ، علم الحضارات، علم الاجتماع. . . فمن ميادين المدرسة العربية في الفلسفة نذكر: فلسفة اللغة والعقل، فلسفة العِلم والثقافة والمعرفة، الفلسفة وعلم التاريخ، الفلسفة والنقد الأدبي والنّصّيات (علم تحليل النّصّ، النَّصّانية)، الفلسفة والتحليلنفس، الفلسفة والإناسة، فلسفة النقدانية الحضارية والتكيّفِ وفق الحداثة المستدامةِ والعامةِ والمتناقحة. . .

الباب الأول

الرَّخَويّاتُ المتمحوِرةُ حول الإنسانويِّ والكينونيِّ والفِيّاوِيّ

(التغييرانيةُ في الإنسانوية والشخصانيةِ كما الجوانيةِ والتأويلانية)

الفصل الأول: عِلمُ الانسان أداةُ تطويرٍ للسؤال والمجالِ والنُّسخِ في القول الفلسفي

الفصل الثاني: ميدانُ الانسانويةِ والشخصانية والجوّانية وأضرابِ ذلك

الفصل الثالث: التمايزُ والتعاون بين الروحاني والعقلاني في فلسفة التصوف المحْدَثة

الفصل الرابع: ميدانُ فلسفةِ التأويل

الفصل الخامس: ميدان النقدانية الاستيعابية في علم التاريخ وفي التاريخانية المحْدَثة

الفصل الأول

عِلمُ الإنسان أداةُ تطويرٍ أو تعزيزٌ للفلسفة والتحليل النفسي والتاريخانية النقدية

(تيار التحليل النفسي الإناسي الألسني في المدرسة الفلسفية العربية الراهنة)

لا نَدرس عِلم الإنسان [= الإناسة][1] فقط من حيث فعاليته ومردوديته؛ فهو حمّال خطابِ العقل العربي، أو «العقل» بعامةٍ، في عِلم الجسَد والبيولوجيا، وعِلمِ المجتمع التاريخي، كما في النفسيةِ والوراثة، وفي الحضارة والثقافة... ونَدرس متكافئاتِ الإناسةِ، وأواليِاتها، وأسئلتها، وأجهزتها الإنتاجية، ووظائفَها، ورهاناتِها المستقبلية، وخِدماتها الراهنة للإدارة والتنمويات، للبيئة والمرأة، للفلسفة أو للعقل والفكر الكونيّ والتعولم.

(1) الإناسة: **الأَنْثروبولوجيا؛ النِّياسة** (وصْفُ الناس أو الإنسان): الأناميات، أَنْثوغرافيا؛ **الأقواميات** (الإِثْنِيّات، الأقواميات، عِلم الأقوام): أَنْثولوجيا.

I

النظر المحض غايةٌ وتثميرُه لاحقاً مُمكِن

1 ـ دراسة الإنسان المنغرسِ في تاريخِ بيولوجي ثقافي، وفي تطورِ ممارَسِ وتنظيري:

لا نَدخل هنا في كتابة تاريخِ عام للأنثروبولوجيا. كما أنّ تأرخةً لعلِم الإنسان، في المكتوباتِ بالعربية، ليست مجالنا. فلعلّ الأهمّ هو أنّ التأرخة للإناسة تَبقى، هنا، أقلّ نجاعة، ثم مردوديةً، من النظر النظامي الراهنِ في بعض النظريات الإناسية التي قدَّمَها المفكّرون العرب، أو في بعض المنتوجات والتطويرات التي صاغها الفكر العربي، إبّان المنتصف الثاني من القرن العشرين، في مجال الدراسة الشمولية للإنسان، أي لأنماطه السلوكية والثقافية، أو لِنُظُم الجسد البشري في مجالات الفكر والاقتصاد، العائلةِ واللغة، الدينِ والسياسة أو الأخلاق، البيئةِ والتطورِ والمجتمع. . . قدّمت الإناسةُ تنويراً لمعرفة الإنسان بجسده ومجتمعه، تاريخِه وأسئلته وثقافته؛ وطوّرت النظر المحضَ المنزَّه في الفكر، وفي النسبي، وفي تداخليةِ وتكامليةِ التطبيقي والنظري، الجسدي والاجتماعي. كما هي فهمتْ أنّ البيولوجي والثقافي، الممارَس والفكري، يؤخذان معاً وغير متناقضَيْن أو غير منفصلَيْن. إنّهما يكونان في وحدة؛

ويكونان مُدرَكَيْن في بُنيةٍ عامّةٍ فوراً، وللتوّ، وفي صياغةٍ كُلّية (قا: وحدة العقل العملي والعقل النظري) ثم حَيّةٍ مترابطة.

2 ـ تخومٌ مرنةٌ مديدة. صعوباتُ تَعيينِ المجال النهائي أو إذابتِه:

تعترضنا صعوبات جَمّة، لكنّها تَبقى بمثابة عوائق تحفيزية، في عمليات ضبطِ تخوم عِلمِ الإناسةِ ضمن فروعٍ مُكرَّسةٍ مُتعضيّة تتبادل، فيما بينها ثم مع الجذع العام، الطرائق والتعزيز أو الثمرات المحصَّلة والمكتسَبات. هنا يبدو الترجرج واضحاً؛ ويصعب تحديد الغَرض العام الشَّمَّال، الأمر الذي يُفضي إلى تَزاحُم موضوعاتٍ متنافرة، وأخرى غريبة. كما تتضارب مشكلات، وتوترات، لا تعود إلى الميدان المطلوبِ تعيينه ثم تنظيمه، أو تشكيله وبَنْيَنته.

في مجابهة ذلك الإدراك، قد يكون البحث عن حلٍّ للسيطرة على الواقع المُشْكِلِ دافعاً لنا إلى الاسترشاد بالمراجع الجامعيةِ العربية التي تكرّستْ لعلم الإناسة. جميعُ هذه المؤلَّفات الأساسية[1] تتفّق على أنّ الإناسة عِلم فعّال، وذو مردودية، ولا ضرورة أو نجاعةً في إذابته في قوالب ومجال علم الاجتماع، أو علم النفس، أو التاريخانية. غير أنّ الأزمة لم يُسيطَر عليها؛ ولعلّه لا يخلو من دقّةِ القول، بحسب ما أُحلِّل، أنّ كل ما تُنتجه الإناسةُ يَدخل ضمن اهتماماتِ علومٍ أخرى: علم اجتماع التخلّف، علم الاجتماع الريفي، علم الفولكلور، عِلم الشخصية الغِرارية، علم النفس الاجتماعي، التحليل النفسي، علم اللغة، علم الآثار والتاريخ. ولربما تكون الفلسفة أقدر «العلوم» الإنسانية (الإنسانيات، الاجتماعيات) على تَمثّل الإناسةِ وامتصاصها، استيعابِها وتجاوزها، التعلّم منها أو إدارة وتثمير معطياتها ونسغِها... (را: أدناه، الإناسة المؤنسَنة المؤنسِنة، الصحة النفسية عند المواطن وفي الأسرة والتواصلية والنَّحْنُ، الاستراتيجيا أو المستقبليات التكييفة الإسهامية).

3 ـ قطاعات الإناسة أو ميادينها الفرعية المعهودة:

أ/ هَمَّ الدارسين، في الفكر العربي المعاصر، ميدانُ الإناسةِ الفيزيائية. فهذه قد

---

(1) للمثال، را: أحمد أبو زيد، حسن سعفان، حسين فهيم (را: المرجعية، أدناه، آخر الفصل).

انصبَّت، بحسب ما يدل عليه اسمها، على الإنسان البيولوجي (الحِياويّ)، أي على دراسة أشكال الحياة على الأرض، وتطورِ الخصائص الجسدية للإنسان، ونظرياتِ التطوّر، والسلالات أو الأعراق. . . في هذا المجال الطبيعي الحيّ، تَندرج موضوعاتٌ أخرى أو تفصيلية: الأحافير البشرية، البقايا أو الآثار الثقافية، الحيوانات القريبة من الإنسان[1]. . . هنا انتفع الفكر الفلسفي العربي المعاصر، وعِلم العقل، من المعطيات المحقَّقة من أجل تدعيمٍ وإطفاء: تدعيم الخطاب العِلمي والنظريات في التطور (را: التطوّرانية) والنسبي، وفي التاريخي والمتنوّع. . . أمّا الإطفاءاتُ فتتمثَّل في رفضٍ نظاميّ (مُمَنهَج، نَسَقي) لنظرياتٍ في الأنامركزية العِرقية (را: العِرقانية، الرَّسّانية)، ولمقولات التفوّقِ العنصري أو السلالي، وللمشاريعِ الاستعلائيةِ والأيديولوجيات القائمة على التوهّم بتفوّق دمٍ، أو قارةٍ، أو لغةٍ، أو أُمّةٍ، أو عِرقٍ، أو عقل.

ب/ ورفَدَت الإناسةُ الثقافية [= الحضارية] الفكر العربيَّ الفلسفي، والعامَّ، بدراساتٍ للثقافة (والحضارة) تعريفاً وتطوّراً، وظائف وبِنًى، خصائص ومسارات. هنا، كالحال في القطاعات الإناسية الأخرى، تَعزَّز وتوثَّقَ الخطابُ الذي يقول بنسبية الثقافات، واستعاراتها من بعضها البعض، وتداخلِها وتكاملها، وإمكاناتِ تثميرها من أجل التعاون بين الأمم، وتجاوزِ الإدّعاءات بتفوّق ثقافةٍ على ثقافة، وعقلٍ على عقل، وبلا شرعية (ونَقصِ أخلاقيةِ) سيطرةِ أمةٍ على أخرى ضمن «الدار العالمية لثقافة الإنسان المعاصر» ومن ثم الدار العالمية للفكر، للعقل، للنظرانية المنزَّهة. . .

ت/ وأسهمت الإناسةُ الاجتماعية في تنوير مجال الأسرة؛ فدراسةُ نُظُم الزواج والطلاق والقرابة عَنَتْ دراسةَ أنماطِ العادات والتقاليد، أو المعتقداتِ والسلوكات، المتعلّقةِ بنشوء الأُسْرةِ وتطوّرها، مقوّماتها ووظائفها.

وكانت قديرةً وذات مِنعةٍ وجودةِ الأبحاثُ والتحليلات، ومن ثم المقارنات والتثميرات، في مجالاتٍ إناسيةٍ أخرى: الاقتصاد، الدين، اللغة، الأنظمة السياسية، الآثار. . .

(1) Primatology.

4 ـ التضافر والترافدُ بين الإناسة والفلسفة.

الاجتماعياتُ أو العلومُ الانسانيةُ المطوِّرةُ للفلسفة:

تَعَلَّم الإناسيون، في تشييدهم لميدانهم وتطويره بل وتسييجه، من العلوم الإنسانية؛ ولاسيما علم الاجتماع، وعلم النفس الاجتماعي، وتاريخ الحضارة، وتاريخ الجسد البشري، وتاريخ العقل كما الفكر ثم الثقافة بوجهٍ عام (قا: ميادين علم الاجتماع؛ ميادين علم النفس).

أخذَت الإناسةُ طرائق المقاربة من علم الاجتماع؛ وكان علماء الاجتماع هم أنفسُهم علماء الإنسان (الإناسيّون)... بيد أنّ التوجّه العارم نحو التخصّص الدقيق، والتفريع الشديد الكثير، أفضى إلى أن تتكرَّس الإناسةُ لدراسة الشعوب (الأمم، الثقافات، الأعراق، الأقوام) المتخلّفة أو «ناقصة التطوّر والنمو والارتقاء»؛ وإلى أن يتكرّس علم الاجتماع لدراسة الأمم أو المجتمعات «الراقية» (شديدة التطوّر والنماء، المتحضِّرة، الخ...) (كذا). بَيْدَ أنّ الواقع، أو الحالُ في المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة، لا يرى كبير قيمةٍ لهذا الفصل الحاسم بين المتقدِّم والمتخلِّف. وكذلك فالقولُ بالتفريع والتخصّصِ الدقيق ـ في مجال المعرفة ـ نافع وسديد؛ غير أنه لا يستطيع مَنْع انفتاحِ الميادين المعرفية المتعدّدةِ على بعضها البعض. فحتى الفلسفة، بمعناها الضيّق ثم من حيث هي الفكر الأرقى، تطوَّرت موضوعاً وسلطة ـ أو مكاناً ومكانةً ـ نتيجةَ انفتاحها على علومٍ هي من نحو: عِلم النفس، عِلم التاريخ، اللسانية، الإناسة، التحليلْنَفْس، عِلم الحضارة، التطوّرانية، علم الاجتماع، عِلم التأويل...

تنتفع الإناسةُ من المردود الذي تُقدِّمه لها الأُحْفوريّات (علم الأُحْفورة البشرية)[1]؛ ويتبادلان التعاون ومن ثم توضيح المجتمع الموغِلِ والجسد (الجسم البشري) في تاريخٍ بدأ منذ حوالي عشرة آلاف سنة. ويُعَدّ علم الآثار برمّته (العاديات) ميداناً من الميادين الفرعية للإناسة؛ إذْ هي فروعٌ متكاملة يتخصّص كلٌّ منها بجانبٍ من التاريخ السحيق للإنسان (للمجتمع، للثقافة، للجسد) لتجعل من ذلك العلم، من

---

(1) Paleoanthropology.

الإناسة، عِلماً عامّاً وشموليَّ الرؤيةِ وصائغاً لقوانين، ومفاهيم تقنيةٍ، ومجالٍ مكرَّس. . . وإنْ كان في التوضيح هنا نفعٌ أو سداد، أو كلاهما معاً، جاز الانتقالُ إلى التعاون المتحاوِر بين علم الآثار، كفرعٍ إناسي، والتحليل النفسي والرؤيةِ التفكيكيةِ للمفاهيم أو للنص: يعود كلٌّ من هذه العلوم إلى البدايات، أو يفتش عن الموغِلات، وينقِّب في الطبقات طبقةً طبقةً، أو رزيحةً تحت رزيحة؛ فهنا يَكُون الحفرُ طِباقياً، أي حفراً في الأعماق والقيعان، في المطمورات الرّازحة تحت بعضها البعض أو المتفاوِتة طَبَقاً فوق طَبَق (قا: قشور البصلة، الخِبرات، المكوِّنات، والذكريات المترازِحة)[1].

5 ـ الموضوعات أو الإشكالياتُ البارزةُ في الدراسة الإناسية للفكر العربي ومجتمعه أو للعقل والحقلِ النفسيِّ الاجتماعيّ:

توضَع جانباً، ومنذ البداية، الأعمال المكرَّسةُ للتجميع والتوصيف. إنّه موضوعٌ آخر موضوعُ تقميش العاداتِ العامة والسلوكات، والتقاليدِ والأعراف، في مجال العائلة والزواج، السياسي والاقتصادي، اللهجات والقرابة، الثقافة والوراثة، الأزعومات الشعبية والمعتقدات الخرافية. . . إنّ ما يهمّنا، هنا والآن، يكون مختلفاً عن التوصيفي؛ فالتحليلي والمقارَن والتثميري التوظيفي طرائق تُميِّز خطاب العِلم، وطرائق تلي مرحلة الملاحَظةِ والمشاهَدةِ والوصفِ التسجيلي، أو روايةِ ما نسمع ونرى أو نعيشه من داخل المجتمع الإناسي ونُعانيه. أمّا المقصود الأسمى فهو المعرفة المنزَّهة، أو الفكر المحض، أي الدراسةُ الحرّةُ العقلانية والواقعانيةُ لما هو «طبيعة بشرية»، وفكر، وعقل، ونظرٌ مجرَّد محكومٌ بالأعمّ والأشمل. . .

بَيْدَ أنّ الاهتمام بالنظري، أو التفاخر بتفوّقه الرَّيْثي على الممارَس (المطبَّق، العملي، المعيوش، المألوف، الشفهي)، يعني أيضاً أنّ المَحْضيَّ والنافعَ، أي المنزَّه اللاغرضي كما المفيد أو المثمِّر، يكونان معاً في ميادين إناسية عمَّقها باحثون محلّيون[2]. من تلك الميادين، نذكُر:

---

(1) للمثال، را: إثراءات الدراسات البابلية، والبَيْنهرية عموماً، لمعرفتنا بالتاريخ والوعي، الدين والثقافة، العقل والمجتمع. . .

(2) قا: الذهابيابية المستدامة، الكَرْفَرة الضّرامية، بين النظرية والممارَسة.

5 . 1 ـ لغة الجسد.

ميدان التعبير الحركي غير المنطوق عن الذات، في المجتمع العربي:

يكون الجسدُ أداةً للتعبير عن الذات، وتكون لغةُ الجسدِ أو اللغةُ اللامنطوقة مصاحِبةً للكلام، أو في غيابه، وعند عجزه عن الأداء. . . نذكر، على سبيل التوصيف وتبعاً لمنهج الملاحظة والتقميش، وبغية المعرفة والتحليل، بعض «الأشياء»:

ـ أساليب أو كيفيات الاستماع (عِلم الإصاخة)؛

ـ أساليب أو كيفيات النظر إلى الآخر (الحِداجة، الحَدْجيّات)؛

ـ أساليب أو كيفيات استعمال اليد والأصابع (الصِّباعة، الإصبعيات)؛

ـ أساليب أو كيفيات الجلوس، والقعود، والوقوف؛

ـ التغطية الاجتماعية والرمزية والمُرَوحَنةُ لأفعالٍ بيولوجيةٍ وغريزية أو نَزْوية (العَطْس، الأكل، الشُّرْب. . .).

وفي مجال التواصلية، أيضاً، نَذكُر بعض ما كان «متداوَلاً» (جارياً، اعتيادياً) أو من الأعراف والتقاليد المعهودة:

ـ المسح على الخدّ، تقبيل الكتف، مَسْح الأنف بالأنف أو مَسّ اللحية باللحية؛

ـ التربيت على الكتف، وعلى الفخذ في حالةِ الجلوس المتقابل؛

ـ القَرْص، الوخز بالدّبوس، الدّعس على القَدَم؛

ـ الاقتراب أو الابتعاد عن الشخص المقابَل أو المخاطَب (را: البَوْنية أو القُربُعْدِيّة، عِلم مُجاوَرة الأجساد. . .).

5 . 2 ـ الشخصيةُ الغِرارية عند الأوروميركي.

في المجتمعِ شديدِ الصناعةِ والاستهلاكِ والصورة:

يحقّ للفكر العربي، مرّةً أخرى، في قطاعاته المنصبّة على المجتمع والثقافةِ

والتحليل النفسي والفلسفة، أن يَدرس مجمَلاً من السِّمات للشخصية داخل الأُمم الأقوى، اليوم، في العالَم. هنا نستطيع الكلام عن شخصيةٍ قاعديةٍ تُمثّل الأكثرية، وتلخِّص الأنماطَ السلوكية والفكرية والمكرَّسة المشتركة والمعترَف بها عند الجميعِ برضًى وإيجابية.

فالإنسان، في مجتمعٍ معقَّدِ التكنولوجيا والسِّلعة والإعلام، غير محتاجٍ إلى الذاكرة؛ ولا يَؤوب إلى جذورٍ أو انتماءاتٍ واقعةٍ خارج الآن والرغبةِ والعمل والسلطة: فهو يلهث وراء المقتنيات، ويتمحور حول الاستهلاكي (حتى ليُقال فيه إنّه حيوان استهلاكي أو أداةٌ استهلاكية)، ويتلخّص بالمتع الجسدية المتكاثرة، المتزايدة، أو بالنوم وقطار الأنفاق (المترو) والعمل... ويتّفق الواصفون والمُلاحِظون على أنّ ذلك الإنسان هو: آلة، برغي، شيء، متاع، أجوف، بلا معنى، بلا اسم، بلا وجه، جُزَيْء، الخ.

وهو قد خسر نفسه؛ فقد فَقَد حريته، وتقوده الحركاتُ المنمَّطة، والرغبات المفروضة عليه من قِبل الإعلام والصورة والإعلان، أو من قِبَل المنتِج والتاجرِ والسينمائي، أو النجم (الرياضي، الخ)... هذا الاستنجاحيُّ المؤتْمَتُ المرتَهَنُ للآلة والرّقمِ والثانيةِ أو العابدُ للمال والعمل والامتلاك، قد وقع في حفرة اللاتفكير، وفي القُطعاني، والنِّمالي، والانفعالي... إنّه لا يحتاج إلى استعمال عقله، ولا إلى النقد والمحاكمة؛ ولا تَهمّه الميتافيزيقا، والنظرانية، ولا ما هو إيماني، وروحانيات أو اعتباريات، ويقينيات... في عبارةٍ أذْمَث، هذا المروَّض ذو الأبعاد المحدودة المحصورة لا يتحرك بقيم الحقّ والخير والجمال، ولا يُحيِّز سوى خطاب الاسترباحِ والاستنفاعِ والثروة المسمّى بخطاب العِلم (را: العِلموية، التكنولوجيا والفلسفة، التقْنَنَة والفكر).

3.5 ـ الشخصية القاعِدية (الغِرارية) لأهل الاستشراق وأَضرابهم الجارحين.

المنمَّط والقسريُّ والمسبق عندالبطل المناهِضِ والمجرِّحين:

من أجل تسهيل دراسةٍ افتراضيةٍ، وتحقيقاً لرغبة مصطنَعَة، ثم لفضولٍ بل وحتى

للتسلية، نحاول تقميشَ تصوّراتٍ عن الشخصية الغِرارية لجماعة الاستشراق. فمن خصائص، أو سِمات، تلك الشخصية المشتركةِ القاعديةِ لأولئك الـ «هُمُ» نَستخِلص: المَيْل المَرضي لتجريح الآخر وتسفيله، التشنّج الدائم والتوتّر، النزعة القهرية للتعسّف والأحادية، الميول العدوانية والافتراسية، التدخُّل الاقتحامي في شؤونٍ لا تخصّه أو «البَصْبَصة» الهَوَسية، النظر بعينٍ واحدة ومن ثم الكيل بكيلَيْن في تعامليته وتواصليته، هَوَس الاستنفاخ والنُّفاج، تكرار قهريّ لِما قاله ويرغبه أسلافه وأيديولوجية الأممِ التوسّعية الساعيةِ إلى السيطرة، اعتباره لدينه خير الأديان، وكذلك لِلُغته، وأمته، وثقافته، وقارّته، وتاريخه، ومركزه، اعتباره لنفسه في مركز الكون والتاريخ وصياغةِ المستقبل والحضارةِ القادمة. . . (را: أدناه)

4.5 ـ علم الشخصية الغِرارية المجدَّد دورياً والمقارن:

يكون تأسيسُ عِلمٍ نظامي مُمَذهَبٍ للشخصية الغرارية، أو «القومية»، أداةً تُعيد الضبط والتعضية لأكدوساتٍ متناثرةٍ ومتلاصقةٍ من «النظرات»، و«الدراسات» أو الفَرَضيات، التي وصَفتْ سِمات «الشخصية الغِرارية». ويكون ذلك العِلم المُفرَدُ المكرَّس دراسةً تبعاً للمناهج التي نجحت في علوم النفس والاجتماع والإناسةِ والثقافة. كما يغدو عِلْمنا هذا ذا أفهوماتٍ ومصطلحاتٍ خاصة به، وتتحرّك أو تشتغِل وتُثَمّر داخل مجالٍ محدَّدٍ وغرضٍ محصورٍ معيَّن.

ولذلك المجال قيمته النفعية المباشرة (العملية، التطبيقية) وقيمته النظرية (المنزَّهة، المحضَة، العلمية)؛ وله أعلامُه ومراحله الكبرى أو تاريخه، ومستقبله وموقعه ضمن الدار العالمية؛ فهو: أ/ يقوم عِلم الشخصية الغِرارية بدور النقد الاستيعابي للأعمال المَعْنيّة بموضوعه. وهنا يكون عِلماً (أو فرعاً عِلميّاً) هَتْكانِيّاً: يَفْضح المزيَّف والمزيِّف، الأيديولوجي والأحادي، الجاهز الناجز والبنيوي المسبَق، الناقص والمتعصّب المتحيّز أو التلفيقاني والتوفيقاني وما هو انتقائيُّ النزعةِ والمنهجِ والرؤية. . . بعد ذلك، أو بسبب ذلك ونتيجة له، تُعتَبَرَ الظواهر المدروسة تاريخيةً، قابلةً للإحصاء، عامة، مترابطةً أو تترابط فيها الظواهر الاجتماعية والإناسية والثقافية كافة. وفي عبارةٍ أدمث، إنّ عِلمنا هذا المقتَرح (المنشود، المأمول) يكون، والحالُ

هذا، دراسةً مُمنهَجةً لأنماط السلوك والتفكيرِ أو للعادات والمواقف الأعمّ والأشمل، عند الأكثرية من السّكان، حيال الوجود والمعرفة والقيمة أو الكون والعقل والخير.

ب/ يَضَع ذلك العِلم أمام الوعي [= يُوَعْيِن] النسبيَّ والتاريخي أو التغيّرَ والتطوّر، في البنية الثقافية (السلوك والفكر معاً) المعهودة، أي للشخصية الغِرارية («القومية»، الوطنية، المنوالية). وبهذا تصاغ، في ذلك الفرع المعرفي، صلاتٌ عامة أو روابطُ مشتركةٌ تتكرّر وتُشبه «القوانين»؛ فمن تلك العلاقات «الثابتة»الملحوظة(أو القوانين): إقصاءُ التفسير الواحدي للإنسان، عدمُ التأسيس على عاملٍ حاسمٍ يفسِّر كلَّ الظواهر أو الوعيَ والتاريخَ والحضارة، التخلّي عن التفسير الجغرافي، واللغوي، العنصراني [= العِرقيّ النزعة]، البيولوجي. . . فلا تؤخَذ، أو تُقرأ، الشخصيةُ انطلاقاً من الدين وحده أو من اللون، من القارّة أو الوعي، من الإرادة أو الفرد. . .

ت/ يستطيع العِلم المذكور تقديمَ الإمكان والشروطِ من أجلِ صياغةِ نظريةٍ عقلانيةٍ شمولانيةٍ في الإنسان من حيث حقلُه التاريخي الاجتماعي (الأَيْسِيّات)، وعقله أو طرائقه (المعرفيات)، ومحاكمته أو أحكامه (القيميات والجماليات).

ث/ ويكون ذلك العِلم، من حيث طرائقه أو منطقه، مجدِّداً ذاته دورياً. وتكون، على ذلك، منتوجاته مُعادةَ الضبط، وغير سُكونية، أي غير مكتفيةٍ بالمناهج البنيوية كما الوظيفية. إنْ كان ذا مردودِ المسحُ الميدانيُّ للمستوى الثقافي أو لقريةٍ أو للمجتمع المَدَني في محافظةٍ [= وِلايةٍ] ما، فإنّ ذلك المردود يفقد قيمته ويتحوّل إلى عقبةٍ معرفيائية بل وتنمويةٍ إنْ لم يتجدَّد كلَّ بضعةِ سنوات، أو إنْ لم نُراجِع، دورياً، حقيقته وتَعضيته، ونقده لذاته وطرائقه وأسئلته.

II

حَقْبَنَةُ الفكرِ الإناسي والنفسيِّ الاجتماعي بحسب الفلسفة

1 ـ تغليب التوجّه الإيجابي. القولُ بالإسهامي مؤشّرٌ مُعافًى ومُعافٍ:

انتقلنا، إلى حدّ واضحٍ، وإنْ غير كافٍ، في حقل المدرسة العربية الراهنة في علوم المجتمع والنفس واللسان، كما في الفلسفة، إلى التركيز على الوجهَيْن الإنتاجي، ثم الإدّخاري، للفكر العربي في تجربته الراهنة مع تلك العلوم. . . فأنا لا أرى فعاليةً، ولا أُلاحِظ مردوديةً، في المكوث عند القراءة الإتّهاميةِ للإناسة إنْ في «الغَرْب» أمْ في حقلها المحلي أو الخصوصي والأهلي. ومن جهةٍ أخرى، أقول إنّنا قد توقّفْنا عن التكرار اللاتطويريّ وغير الوظيفي لأقاويل تحصُر الإناسةَ في شيماءةٍ (schema/ أَسْكيما)، أو في فكرةٍ هُجاسيةٍ، مفادها أنّ ذلك العِلم منتوجُ سوء معاملةٍ (أخلاقياً، وسلوكياً، وحضارياً) مِن قِبَل أُممٍ تَوسُّعيةٍ (داخل أوروبا) لثقافات قارّاتٍ أو أممٍ أخرى اعتُبِرت، لحظةً من الزمان المرير، دونيةَ القيمةِ والمكانة، جاهلةً وناقصةَ التنمية، استدعائيةً للجلاّد واستجلابيةً للاعتداء عليها، وتَجذب إليها القادر (رَيْثيّاً) على الاستغلال والهيمنة والسيطرة على مصيرها.

2 ـ حَقْبَنة تاريخِ النظرِ في الإنسان جَسَداً ومجتمَعاً وثقافةً أو فكراً وعقلاً وحقلاً:

أ/ مرحلة العصور التأسيسية: إنّ تغليب الوجه الإنتاجي الإدّخاري للفكر، أي للعقل، بل وحتى للمجتمع أو للشخصية الفردية، معناه التوجّه الدقيق الاستراتيجي صوب الإناسة المتولِّدة من رَحَم مجتمعاتنا وجذورنا؛ وبالتالي صوب توصيفٍ ثم تحليلٍ ومقارنةٍ لما هو يؤوب ـ في الدار العالمية ـ إلى مجالات الإناسة. المُراد هو أنّي قد أعتني بالجاحظ، مِثالاً أو كشاهد، لمعرفة قطاعات الحياة الشعبية، وتدبّرِ الآدابيةِ كما الشخصية «الثقافية»، في ذلك التاريخ. بذلك تغتني التاريخانية، ويتوسّع معنى التاريخ فيمتدّ إلى حياة الشعب، والتعرّفِ إلى طرائق المعيشة؛ وإلى رؤية الإنسان للوجود والمعرفة والمصير؛ وإلى أساليب التكيّف في الحقل، ومع الذات، وضمن الحقل، ومع ثقافات الآخر وأديانه، ومع التنوّع والتعدّد والفعلِ السياسي وطموحاتِ المجتمع واستراتيجيته وأسئلته.

ومن الميادين الثقافية التي تُعرّفنا بالإنسان، وتكشِف لنا سلوكاته، ومعتقداته ووعيه، نذكر: آدابية الدنيا والدين، أي أدب كل مهنةٍ وكل إنسانٍ في كل عمرٍ وكل نشاط. وهنا يكون معبِّراً كاشفاً، بَعدُ أيضاً، ميدانُ التصوّف، والمَعاديات والأُخْرويات، والروايةُ الشعبية المحكية كما المدوَّنة، والأمثالُ والفنون، وأدواتُ الإنتاج، والحكايا وحكايا الجانّ، وحتى الفقهيات أيضاً التي تنظِّم السلوكَ والمعايير والتواصليةَ والحياة الاجتماعية بعامة.

وإذْ يَرِد هنا ـ إبّان المرحلة التأسيسية ـ ابن خلدون كَعَلم بارز، وعالميِّ البُعدِ والرؤية، فإنّ الإناسة كما الأقوامية والأنامِيات ميادين مدينةٌ إلَى رحّالةٍ عرب كانوا جديرين من نحو: ابن بطّوطة[1]، ابن فضلان[2]، ابن جبير. . .

(1) را: رحلة ابن بطولة المسمّاة «تحفة النُّظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار»، القاهرة، ط1، المطبعة الأزهرية، 1928. أيضاً: رحلة ابن بطوطة، طبعة بيروت، مع مقدمة جيدة للمُراجِع طلال حرب.

(2) را: رحلة ابن فضلان ـ وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصّقالبة سنة 309/ 921؛ تحقيق سامي الدهان، دمشق، مطبوعات المجتمع العلمي العربي، 1379هـ/ 1959م.

ب/ المرحلة الثانية: تُسمّى هذه المرحلة «تجربة التنوير أو الحداثة»[1]؛ وهي تجربةُ اجتهادٍ حضاريّ كان قوامها، بوجهٍ عام، التشديدَ على تحيين العقلانية في التفسير والمحاكمة والتعامل مع الذات والآخر ومع التغيير والبيئة. ومن السويّ أن نؤكّد ونشدِّد على أنّ الفكر العربي التنويري (النهضويّ، فكر القرنَيْن الثامن عشر والتاسع عشر وأوائل العشرين) تحرَّك وتغذّى أو حَرَّك وغذّى مقولاتٍ أخرى أساسية؛ منها: خطاب العِلم، الحرية، الشورانية، اللقمة والثقافة والصحة الكريمة والموفورة للجميع، المجتمع المَرِن... نأخذ هنا الأفغاني/ عبده بمثابة خزعة ممثِّلة[2]، فيَظْهَر عبده واصِفاً منتقِداً لتقاليد وأعراف المعيشة (في الأزهر، وبعامة)، ونُظُم الإدارة، والسلطة التنفيذية وبخاصةٍ القضائية، ونظام التعليم، وأساليب التفكير والاعتقاد كما الاحتفال والسلوك...[3]. من هذا المنظور الوصفي والنقدي للإنسان والمجتمع، عند محمد عبده ومن قبلُ عند الطهطاوي، كان دقيقاً ناجحاً اعتبارنا للإمام عبده بمثابة أنثروبولوجيٍّ سبّاق؛ وهذا، بغير أن يكون قد قَصَد ذلك بتعَمّدٍ وإرادةٍ واعيةٍ حرّة. لكأنّه لم يكن يَعرف شيئاً عن ذلك الميدان؛ والأهمّ أنّه ـ وعلى غرار ما سيفعل «النهضويون» ـ أو الاجتهادانيّون بحسب تسميةٍ خاصة ـ انطلق من الإنسان كما هو كائن إلى الإنسان كما يجب أن يكون. انتهض من الواقع والمُحَسّ أو المعيوش والعياني إلى المايَجِب، والمايَنْبَغي، إلى الأشْمَلي والأَعَمي... سار من الأنثروبولوجيا إلى الفلسفة. كما سعى إلى الاستراتيجي، والتغييراني؛ ووضَعَ صورةً متماسكةً لما رأى أنّه النُّضج، والرشدانية. بعد محمد عبده، وحتى بدايات التطويرات العميقة الواسعة التي قامت بها الجامعة المصرية (جامعة فؤاد الأول، جامعة القاهرة)،

---

(1) من التسميات الأخرى: التحديث، التمدين، النهضة، اليقظة، الدعوة إلى التغيير، الإصلاح، التفاعلية العربية الأوروبية... وفي جميع الأحوال، فمن السويّ أنّ خطاب التنوير (ومقولاته: العقل، الحرية، حقوق المواطن...)، عند العرب النهضويين منذ القرن الثامن عشر، يبقى مختلفاً عنه عند الغربي حِدّةً واتساعاً.

(2) فكر الطهطاوي، في قسم عريض منه، دراسةٌ في الشخصية المصرية والشخصية الأوروبية، أو هو دراسة في الفكر المقارن، الثقافات المقارنة، العقليات المقارنة... وترجماته تكشِف عن إرادة التغيير ومشروعٍ للتطوير، وعن النقد للفكر والواقع والشخصية.

(3) قا: زيعور، الخطاب التربوي والفلسفي [والإناسي] عند محمد عبده ومدرسة الاجتهاد الحضاري...

توالت بحوث إناسية، واجتماعية بعامة، قائمةٌ على طرائق علم الاجتماع (طرائق ممنهَجة، نَسَقية، موضوعية الإتجاه، تحقيقات ميدانية، مقارنة. . .). وفي هذه المرحلة الثانية (النهضوية، الاجتهادية) تأسَّست الإناسة، مع علومٍ أخرى، على شكل علم عامّ ذي مجالٍ محدَّد، وقوانين، ومفاهيم ذات بُعدٍ فلسفي ونظرٍ معرفي كونيٍّ مسكوني.

ت/ تتوقّد الإناسة، والاجتماعياتُ بعامة، **في التجربة الثالثة، الراهنةِ أو التنويرانيةِ الثانيةِ**، بمقولات ما بعد التنوير العربي الأول، أو ما بعد الحداثة الأولى عند العرب، أو ما بعد التجربة الثانية؛ وهي مرحلة الجهادِ الحضاري. . . هنا يكون الفكر الإناسي، والفِكر العام كما الفلسفة، منتقِداً للتجارب العربية السابقة والخبراتِ العالمية في إنتاج العلوم ودراسة الحضارات. . . كما تنتقد التجربةُ الراهنةُ مقولاتِ التنوير الأول التي انغرست قليلاً، أو على نحوٍ ناقص؛ وتستوعِب تلك التجربةُ النقائص والنقصان من أجل إعادة الضبط أو طلباً للتعزيز والتطوير.

هنا، في المرحلة الجهادية هذه، تَبرز الإناسةُ بمثابة أداةٍ أو منهجيةٍ تُسهِم في تعزيز خطاب العِلم وإطفاء ما تكسَّر وتَهجَّن وانتفَتْ فعاليته واقتداراته على التكيّف الإيجابي، وعلى توفير الارتقاء والنماء أو الإدراكِ الجيّد للواقع والسيطرة على المصير في مضمار الأنا والتواصلية والنحنُ ضمن الدار العالمية ثم المتعولمة. . . وهكذا هكذا، فقد يُقال اليوم إنّ خطاب الإناسة أدّى دوراً ضرامياً مرِناً في التفسير والتغيير اللذَيْن هما:

1/ تفسيرُ وتغييرُ العلائقيةِ العربية الغربية (الأوروميركية) التي كانت الإناسة، من حيث تولّدها كعِلم، في خدمة اللاتوازنية بين الأمم؛ وفي مصلحة الخطاب الراغبِ بالهيمنة وتثمير المعرفة من أجل السيطرة.

2/ إسهامٌ مميَّز للإناسة في إدراك الواقع الخصوصي (المحلي، التراثي، الأهلي) على نحوٍ فعّال ونافع، منتجٍ وقدير، متعلِّمٍ ومتجاوِز، مُمتصّ للأدوات العالمية ثم مكيِّفٍ لها بإسهامٍ ومُعدِّل مطوِّرٍ فيها.

3 ـ الإناسةُ المحْدَثةُ مؤنسَنةٌ، ومستقبليةُ التوجّهاتِ والعقلِ والرؤية.

الإناسةُ تطهيريةٌ للحضارة والثقافة والفكر المتغاذي مع الفلسفة:

1 ـ يعمل الإناسيّون التنويرانيون المُحْدَثون بصفتهم علماء اجتماع يَعملون في مجال تنمية الأوساط الشعبية، والمجتمعات الريفية والبدوية، وشتّى ما هو معوِّق للإدارة والفكر والثقافة بالمعنى الأرقى أو الراهن لهذه المفاهيم. فهؤلاء، ضمن المدرسة العربية الراهنة في العلوم الاجتماعية والتاريخية والنفسية، يهتمّون بالواقع المُعاش أي بظواهر «التخلّف» المترابطة، ويُجاهِدون في سبيل تحقيق التوكيد الذاتي، ورفْعِ مستويات وأساليب المعيشة للمجتمعات اللامحظوظة؛ وهُم عُمّال نشيطون في مواجهة مشكلات التلوّث، والبيئة، والعنف، وانجراح حقوق المواطن والنَّحنُ، والحروب الأقوامية (الأثنية) المتنقِّلة، واستغلال الضعيف كما السيطرة عليه. . .

وسنعود مرةً أخرى، أدناه، لمقاربة هذا التحوّل إلى ما يُعزِّز إنسانية الإنسان، وتحرُّره؛ وإلى ما ينمّي ويقود صحته النفسية التواصلية أو دوافعه الأساسية وتعولمه.

2 ـ ومن ديناميات الإناسة، ضمن المدرسة العربية في الفلسفة وفي علم الاجتماع والعِلمنفس وعلم الحضارة والثقافة أو كونها رَفَدت الفكر الفلسفي العربيَّ بمعطياتٍ وروحيةٍ عمَّقت نقده الاستيعابيّ التثميريّ لمقولاتِ إناسيةٍ غربيةٍ، بل وللفكر الفلسفي الغربي ونظرياته في: التطوّر من البربرية والبَرّيّة (التوحّش) إلى الحضارة الغربية قمة التطوّر (ل.هـ. مورْغان)، تسويغات للاستعمار والتوسّعية (ماركس، أَنْغِلْز)، التطوّر من الأَنْفَسة [= الإحيائية] إلى تعديد الآلهة [= الشِّرْك] فالدين التوحيدي (أ. تايلور). . . يُقال الأمرُ عينه في صدد فاعلية ومردوديةِ الإناسةِ في الإسهام بنقد النظريات الغربية التي تتمحور فيها المركزيةُ والأناوَحْديةُ حول الذات الغربية، والقارة الأوروبية، والعقل الأوروبي، أو العِرقُ عندهم، والحضارة، والتفوّق، والعقل، والقدرة، والمنعة. . . وكما دحضت الفلسفةُ العربية الراهنة الداروينيةَ الاجتماعية، والعِرْقَمَرْكزيةَ الأوروبية، فقد دحضت أيضاً الخطابَ الأوروبي الإستعلائي في مجال تراتب الثقافات، ونسبيتها وتطوّرها. فهنا، في مجال التقسيم الغَرْبي للثقافات (وبالتالي للأمم والأعراق، اللغات والعقول)، تَعقَّب الفكرُ الفلسفيُّ العربي الأيديولوجيَّ

والمسبقَ كما الأحاديَّ والخطّي. . . ولعلّ من الصائب كشفُ اللاأخلاقي، كما ضِدّ الأخلاقي، وما إلى ذلك من مطموراتٍ جاهزة ويقينية وبنيوية في ذلك الخطاب الذي يَجعل عقلَ أمّةٍ فوق عقلِ أمّةٍ أخرى؛ والذي يرى أنّ أُمماً أو أمّةً يجب أن ترزَح تحت سيطرة أمّة. ففي كل ذلك ليست معايير التوزيع للثقافات أو العقول، للأمم أو المجتمعات، دقيقة؛ وليست هي مقاييس شاملة مطلقة، بل ولا يمكن لها أن تبقى محكاتٍ ثابتةً وغير تاريخية، سكونيةً أو ثباتيةً وبنيوية، محتِكرةً للحقيقة والسيطرة، للمنعة والوثوقية.

3 ـ ويُذكر هنا إسهام مميَّز للإناسة المُحْدَثة مستعينةً بالتحليل النفسي، والتحليل النفسي للثقافة، على وجهٍ خاص، في مجال تطهّر الثقافة، والأنا السويّةِ الابتكارية، والنحنُ الحاميةِ الحانيةِ الموفِّرة لأعضائها الأمنَ النفسي الاجتماعي، والاطمئنانَ على المستقبل، والثقة بالذات والنَّحْناوية، وبالاعتبار الذاتي والتحقّق (را: أنثروبولوجيا كلٍّ من: حقوق المواطن، الشورانية، ثورات العِلم المتنوّعة المستمرّة، المعنى الراهن للاقتصاد والزمان والسياسة وحتى للإنسان. . .).

4 ـ من اللابُدّيّ أن تَتَوَعّيَن العوامل اللاواعية والقهرية في التطهر الحضاري؛ ويَصْدق ـ من أجل تصوّر وتحقيقِ التكييفانية ـ القولُ أيضاً في صدد وَعْينَةِ المقاوِمات اللاواعية، والرغبات اللاواعية بالتلبّث أو بالتكرار الذاتي، والنمو كما الارتقاءِ بالتوالد الذاتي، والنفورِ من التلاقح مع المختلف ومن التفاعل مع الآخر أو مع التعدّد. لا يكون استكشاف اللاوعي الثقافي، للنحن كما للأنا، إلاّ أداةً لمعرفةٍ محيطةٍ وفعّالة بالوعي. . . واللاوعي الثقافي هو، في معنًى ما من المعاني، ما يَمثُل ويتمثّل في قطاعات الإناسة، في الأساطير والحكايات والأمثال؛ فتلك القطاعات تتكامل وتتغاذى، وتتأسّس على عقلٍ مشترك، وتكوّن الأنماط الأرخية، أو السلوكاتِ والمعتقدات (الأفكار) المنمَّطة.

5 ـ إنّ التكييفانية، تلك الاستراتيجيا الشمولانية الواقعانية، تَطرح الطرائق والاستجابات التي تستطيع قيادةَ التطهير الحضاري والثقافي؛ وتدعيمَ المنعةِ والصيانة، كما اللياقة والكفاءة، الإتزانية والرُّشد. . . وهنا تكون الإناسة أداةً وإمكاناً لتحقيق

العافية النفسية الاجتماعية للنّحنُ والفكر والمجتمع، ويكون ذلك عَبْر ابتكار نمطٍ حضاريّ وثقافي مستقبليٍّ قادرٍ على أن يَتناقَح ويَتلاقَح، وأنْ يتطوّر ويُسيطِر على التوجّهات وطُرق الحلّ للمشكلات في التواصلية كما في الأَيْسيّاتِ والمعرفيات.

6 ـ إنْ كانت الإناسة دَرْباً أساسيةً، أو أُولى، إلى استكشاف اللاوعي الثقافي واكتناه المَرمَزَة ثم المَخْيَلة عند الجماعة (را: الأسطوريات، القطاعات الإناسية كالفولكور والتفكيرات الشعبية. . .)، فإنّ ذلك العِلم أساسيٌّ هو أيضاً في استكشاف مقامات الجهاز النفسي الأخرى أي الهاذا (الهٰذا)، والأنا الأعلى، والمحرَّم المكبوت والواجب كما المندوب أو اليَنْبَغي.

7 ـ يبقى أنّ الإناسة، في دينامياتها أو أبعادها الأخرى، تُغذّي الفلسفة. ومدرستنا العربية الراهنة، إنْ في تفكيكاتها للفكر والثقافة أم للسلوك والمعتقدِ ثم للعقل، تعتمد الإناسة، ومثلما مَرّ أو يتكرّر، من أجل الوصول إلى دراسةٍ للعقل تكون أنقى فأنقى، وأعمق فأعمق. فالإناسة هنا شِبه خادمةٍ للفلسفة، وأختٌ رضيعة للحكمة. وعلم الإنسان، بحسب مدرستنا العربية الراهنة، لا يكون إلاّ عِلماً للعقل والفكر، أو عِلماً مُسانِداً لعلم العقل، للفلسفة. لكأنّ الفلسفة، في منطلِقها، تكون الإناسةَ؛ ولعلّ الإناسة، في غايتها، تُسمّى بالفلسفة.

III

وظائفُ ومردوديةُ الإناسةِ في فضائها المستقبلي وضمن الفلسفة

1 ـ سلطةُ علم الثقافة في نطاق التغييرانية والتعلّم الحضاري التغييري:

يَسهل، وقد لا يَنفع، تكرارُ معلوماتٍ مبذولةٍ رتيبةٍ تَجعل علم الإنسان [= عِلم الفكر، أو عِلم تاريخ العقل، أو عِلم الشخصية البشرية وعياً وسلوكاً] أداةً تغييرية، وطاقةً للتنوير تِبعاً للمناهج موضوعيةِ الاتجاه بل وعن طريق توسيع المؤسَّسات الحارثةِ في ظواهر المجتمع والسلطة كما الأنظمة والنُّظُم.

ومنتوجاتُ الإناسة، الناجمةُ من تحليل ذلك العلم للمجتمع والثقافة والحضارة والتاريخ أو للوعي والسلوكات والتواصلية، هي منتوجاتٌ قد توصَف بما توصَف به أيّ سلعةٍ أو أُنتوجةٍ تَصدر من مصنعٍ شديد التعقيد والتطوّر. ففي منتوج الإناسة الراهنة، كالحال في منتوج المصنع، قد نستطيع القول إنّنا فعلاً وحقّاً، أمام بضاعةٍ دقيقةٍ وماهرة، متينةٍ وضرورية، نافعةٍ ومُغِلّة أو ذات مردود مرتفِع... لكأنَّ ثمرات ذلك العِلم شبيهةٌ بمصنوعات تلك الآلة جودةً، ومِنعَةً، ومقاييس ومواصفاتٍ أخرى.

ليست الأنثروبولوجيا عِلماً بلا تطبيقاتٍ عملية؛ فليس هو معدومُ القدرة على التغيير التنموي، والتوجيه، والإطفاء، وإعادة ضبط السلوكات والتعلُّمات التي لا تتلاءم مع الاستراتيجيا التغييرية أو مع الرّشدانية المخطَّطة لجماعة، أو مجتمع، أو فكرٍ أو حتى للأفراد. والأمثِلة هنا عديدة؛ فالحالاتُ الاجتماعية التي حرّرها الإناسي من التخلّف الحضاري وسوء التكيّف، ومن الإنجراحات واللاسوية، ليست قليلةً؛ ولا هي كانت ضئيلةً، أو ناقصةَ المنعةِ و«الجودة» والمتانة.

ولا تُغفَل الأدوار الأخرى التي تولج بالفعل الإناسي، وبالمعرفة والرؤية والتوظيفات التي يقدّمها هذا الأخير للإداري، والسياسي، والفكرِ التنويري، والتربويات، والتنمية، وتفعيلِ مشاركة الجماعات «الأهلية» في المعافاة النفسية الاجتماعية ثم الحضارية للذات والثقافة، للوطن والتّحنُ. هنا ننتقل إلى الإشادة الإيجابية بالدراسات، والتطبيقات والمؤسسات، التي يولَج بها العاملون الإناسيّون. فهؤلاء يُسهِمون في تحليلات وتفكيك عوامل التخلّف الثقافي السياسي الذي يكون كتلةً أجمعيةً صلدة؛ وشمولياً يجمّد كل المناحي وكل المستويات، وكلَّ إنسانٍ وكلَّ ما في الإنسان والقيمة والحقل كما في الوعي والسلوكِ والحضارة.

أنا أرى بعينٍ إيجابية المردودَ الدقيقَ والسريع، وذا النفعِ شديدِ الاتّساعِ أو الامتداد، إلى العمل الإناسيِّ (النظري، والتطبيقي) في مجالات التغيير داخل بنى التعليم، والسَّكَن، والإقامة، والنقل، والتقنيات، والزراعة، والعائلة كما التواصلية، والثقافة. . . لقد تنبّه الإناسيّون، وعلماء التنمية الشاملة المتكاملة، إلى أنّ التنمية لا تكون إلاّ تكامليةً متوازنة، وتخطيطيةً استراتيجية، ومتناقِحةً مستدامة، وانتهاضيةً من الإرادة والاستثارة كما الدافعيةِ عند الفرد، والجماعة، والفعلِ السياسيّ العام. وأسهم الإناسيون في التشخيص وإعادةِ التأهيل للوَعْيات والسلوكات المرتبطة بسوء التوافق مع المجتمع المعاصرِ وروحيةِ التغيير اللامتوقِّف. وقد كانت هناك تفكيكاتٌ وتحليلاتٌ لروابط غير معافاة، ولأخرى متعثِّرة ومعوِّقة للنماء السويّ والانغراس النقدي الاستيعابي في حضارة الإنسان المتعولِم وثورات العِلم والصورةِ والتكنولوجيا كما الرّقمِ والبيولوجيا والحاسوب.

ولا ينكرَ أنّ الأنثروبولوجيا عامل من عوامل تزخيم النقدانية الاستيعابية ثم المُعيدة للتشكّل الحضاري المَرِن والمتكامل أو المنفتِح والواقعاني... هنا بَرَزت أحكام «هتكانية» (هتكيةُ المنحى والمقصدِ والمنهج) فضحت الاختلاليَّ وناقصَ التكيّف أو سيّء المردودية في الخطاب السياسي الرسمي، والفكرِ التجييشي كثير الدّويّ، وكلِّ فكرٍ عائدٍ إلى مملكة الانفعال والعاطفة والتخيُّل...[1].

أقدِّم خزعةً حيَّةً هي حالةٌ ممثِّلةٌ سبق أن أُشير إليها في الدراسة بالعيّنة للذات العربية. لقد دُرِس تأثير «مَصْنع حجارة» في مجتمعٍ ريفيّ مغلَق؛ وتَتَبّعنا تأثيرات دخول غاز الطبخ إلى البيت القروي القائم على زراعةٍ تقليديةٍ وذي مستوياتٍ معيشيةٍ واضحةِ التدنيّ.

وفي ذلك المجتمع والعقليةِ والجماعة، لقد تغيّر بدخول الكهرباء، كشاهدٍ آخر، الثقافيُّ والإنتاجي والحضاريُّ، ومعنى الليل والزمانِ والوجود: تكسَّرت تقاليد معهودة، وسلوكات مترابطة؛ ونشأت عاداتٌ وتفسيرات مستقبليةٌ مثمِرة (فالحة، متطوِّرة...) في تنظيم الوقت، والمواعيد، والغُرَف، والمكان، والتواصل، والإنتاج، والانفتاح على الآخر والمدينةِ والسِّلعِ الاستهلاكِية والعالم... وغاب الكلام عن الجانّ، والحيّة، والحيوانات المفترسة، واللصوص، والجدّات، والحكايا الشعبية...[2].

2 ـ منعة خطابِ الإناسة في نقد التجارب الأرومية.

محاكمةُ ونقد النزعاتِ الحداثية:

إنّ الرؤية (القراءة، المنهجية) الإناسية تكون ذات فاعليةٍ أيضاً في مجال تحليل الواقع وتفسير الراهن؛ وتكون أيضاً ذات اقتدارٍ في عمليات نقد النظريات والممارسَات

---

(1) را: قوانين التعلّم الفردي، قوانين التعلّم الحضاري التغييري، بحسب علم نفس التعلّم.

(2) أيضاً، را: التطوّرات التي أدخلها المجتمع المدني (الأحزاب، البلدية، جمعية، رابطة الأساتذة وأهل التلاميذ...) في حياة القرية ومَدْينة [مَدْنَنَة] الريف وإضعاف ريَفَنة الأوساط الشعبية.

العربية التي اعتنت، أو غيّرت وبلورت في مجالات الأرومة[1]، ثم في فكريات الحداثة[2]، وما بعد تلك الحداثة بمعناها المحلّي التاريخي[3] وبحقيقتها ومفاهيمها في الدار العالمية.

قد يكون الإناسي العربي، من بين العاملين الناشطين في الإنسانيات أو الاجتماعيات، الأكثر حساسيةً وتَرهّفاً لتجربة التعامل العربي مع حقوق الوطن، والمجتمع المدني، والتنمية الاقتصادية المعمَّمة على كلّ مواطنٍ وكلّ منطقةٍ أو شريحة... ولقد قدّم ذلك الفكر العلمي الإناسي، في الرواية والفن كما في ميادين الاجتماع والثقافة وفي الفكرالعام، توصيفاتٍ وتفسيراتٍ رفيعة المستوى الإنجازي لأوضاع مجتمعاتنا الفرعية (الريفية، الشعبية) من حيث جوانبها القَبَلية والعشائرية، الزراعية والبدوية، الحقوقية والمدنية (كشاهد، را: الرواية العربية في النصف الثاني من القرن العشرين).

3 ـ قراءةُ الموقع العربي المحلي على خريطة التطوّر البشري.

الرؤيةُ الشَّمّالة للتاريخ والوعي والحضارة:

إنّ التحليلات الإناسية توفّر «معلوماتٍ» تاريخيةً هدفها أو تثميرها هو هو هدف التاريخ أو تثميره. هنا تتحقّق معرفةٌ بالتطوّر الذي عرفه الإنسان منذ أقدم الأزمنة، وعبر الأمكنة، وفي كل مجال؛ وهنا تتحقّق أيضاً معرفةٌ بالتنوّع في تجربة الإنسان الحضارية، وعبر اختلاف نُظمه، وطرائقه في تصوّر العالَم وإمكانات التغيير... وعلى سبيل الشاهد، إنّ قراءتنا لتدبّر الطفل[4]، أو لنظام القرابة، وللشأن الاقتصادي أو للنظام السياسي، تغدو قراءةً أوسع وأشمل إنْ انطوت على تدبّر كلِّ تلك النُّظُم

(1) أي مجال التجربة الأصلية، التأسيسة، التدشينية، الذهبية، السِّنخية، القرون الزاهرة.

(2) مجال الحداثة: مجال اليقظة أو النهضة العربية الحديثة. وتُسمَّى أيضاً: التنويرانية الأولى، الحداثانية الأولى، التجربة الحضارية الثانية، التجربة الحضارية الاجتهادية.

(3) ما بعد الحداثة العربية هي تجربة الفكر الناقد المستوعب لحقبة الحداثة، أو التنويرانية، العربية البالغة وضوحها مع الطهطاوي.

(4) تربية الولد ونقلُ المهارات ورؤيةِ الوجود عاملٌ يجري في السنوات الأولى للشخصية، ويعكس=

والظواهر عند أكثر من أمّة؛ ثم في أكثر من قارةٍ واحدة، وعَبْر أكثر من حضارةٍ في زمانٍ محدَّد، ثم داخل لوحة العالمِ الشّمّالة الكلّية... كما تُقدِّم الإناسةُ دروساً في الفروق النسبيةِ والتاريخية بين الحضارات، أوبين الأمم، وبين اللغات، أو الثقافات، أو الأديان.

تَعرف الثقافة العربيةُ، بواسطة العلماء الإناسيين العرب، النفسيةَ (النفْسَ، الطبيعة البشرية) عند الريفي العربي؛ وعند المتطوِّر في مجتمعاتنا وثقافاتنا الفرعية؛ وفي تاريخنا القديم، والقائم... ومن جهةٍ أخرى، ندرس العقليات المحلَّلة والمقارنة، وأنماط التفكير والتقييم مفسَّرةً مقارنةً مع العقليات، أو مع تلك الأنماط، داخل العالم أو مع أممٍ مغايرةٍ مختلفة. فعلى سبيل الشاهد، إنّ قراءةَ آدابيةِ المأكل، أو ما شاكلها (آدابية السلام، أو المماشاة، أو المنادمة، المناظرة...)، عند الإنسان في الريف المصري، أو عند البدوي السوري، قد تُفهم أوضح وأسرع بمقارنتها إمّا مع الإنسان، أو مع ذلك البدوي، في تونس أو في الكويت... وننتفع كثيراً من مقارنة كل ذلك مع الإنسان في الريف الإنكليزي، أو الإيطالي؛ وفي المدينة البلجيكية أو الألمانية؛ وفي العالَم المسكون، والفكر البشري المتكامل والمتنوّع أو المختلِف.

فسَّر لنا التحليل النفسي الإناسي، ذلك التيّار النشيط في التحليل النفسي عند العرب، أنماطاً من السلوك الشائع، أو مظاهر تَعبّديةٍ مشتركة، واحتفالات، وعاداتٍ جَماعية... ومن الشواهد على ذلك نذكر: تعليق حذاءٍ صغيرٍ في الرقبة، أو «تعويذة»... (را: المرجعية، أدناه). غير أنّ الأهمّ، والمتَّفق عليه، في مجال دراسة نفسية الإنسان، هو أنَّ علم النفس ما يزال يرى نفسه عِلماً يَدْرس السلوكات المنغرسةَ في مجتمعٍ وتاريخ، جسدٍ وموقفٍ وثقافة. والحالُ هذا، فإنّ علم النفس لا يرى في النفسي والاجتماعي والبيولوجي قطاعاتٍ منفصلةً أو أبعاداً قابلةً لأن تُعزل وتتمرَتَب أو تتناقَض. فالنفسي ـ عند الإنسان ـ واحدٌ متشابهٌ مكرَّرٌ بغضّ الطَّرْفِ عن الزمكانية، أو عن الفروق بين الأمم؛ أو ما يُظنّ أنّه أعراق، أو سلالات، أو ألوان... نقول الأمرَ

= على شاشته معرفةً بالأنا المنشودة (الأمثلية، المرغوبة)، وطرائقِ التعلم والتعليم، والرؤيةِ إلى الوجود والقيمة والفكر.

عينه في شأن البيولوجي، أو الوراثي في الإنسان؛ فالفروق قد تبدو داخل النوع البشري، خاضعةً لمعايير الثقافة، ولموازين نسبية، ومِحكّاتٍ تاريخية. . . الإنسان، نفسيّاً وفيزيولوجياً، واحد؛ والطبيعة البشرية ليست مفهوماً ما وراثياً (ثابتاً، مطلقاً)، وليست هي كَيْنةً أو أيْسة؛ فالطبيعةُ البشرية، ككينونة الإنسان، لا توجد، إلاّ في بيئةٍ اجتماعيةٍ فكريةٍ تاريخية، أي هي باستمرار متفاعلةٌ مع حقلٍ تاريخي متغيّر متطوِّر، مع الصيرورة. ولذلك يقال: إنّ الإشكالية هنا تعني أنّنا نتشارك في تلك الطبيعة، وأنّ هذه الطبيعة البشرية ليست واحدةً أو ثابتة في هذا الوجود.

4 ـ المعرفةُ بالمطبَّق والمعيوش عند الإنسان وفي التواصلية والثقافي:

الإنسان المنغرس في تواصلية وثقافةٍ تاريخية يكون الغَرَضَ (الموضوعَ، الهدف) في كلّ فكرٍ تنمويّ شَمّال؛ وفي داخل كل خطةٍ تكييفيةِ الروحيةِ والاستراتيجيا، متناقحةٍ باستمرارٍ، ومتوازنةٍ تكامليةٍ، وواقعانيةِ المنهجِ والتوجّه. فهنا، وكشاهدٍ بسيط، يُقدِّم مَبحث «العادات والتقاليد والسلوكات» ثمراته من أجل التدخّل المتقبِّل المُثمر والأخلاقي؛ ومن أجل إجراء التغيير من داخلٍ وبالمعاناة والمعيوشية؛ وتأسُّساً على تحيين اهتمام الناس المعَنيِّين، واستشارتهم، واستثارة الهمم وتحفيز الرغبة بالنماء والارتقاء، بالمنعة والصيانة من كل جانبٍ، وفي كلّ الجانبِ الواحد. . . (را: التوصيفات الكثيرة، وهي رخوة لزجة، للتنمويات أو للصحة النفسية، للاستراتيجيا أو للتغييرانية، للتكييفانية أو الرُّشدانية. . .).

في مجال إسهام الدراسةِ بالعيّنة لقريةٍ، أو لقطبٍ تنموي، دراسةً هي لكل المستويات (الإقامي، الزراعي، التقني، الثقافي، الإنتاجي، المجتمع المدني. . .)، يتبيّن أنّ الإنسان كثير المجالات، متعدِّد المستويات، متداخل الانتماءات، والطاقات، والثنائيات، والدلالات. . .؛ كما يتبيَّن أيضاً أنّه كائن متكامل الأبعاد (الجسدي، النفسي الاجتماعي، الروحي)، وعميق الأغوار، منغرس النفسية في اللاواعي والرمزي والتخيّلي. . . أخيراً، يُستدعى أنّنا نتأسَّس على أنّ العقل يَخضع للتاريخ، والتطوّر، والنسبي؛ وأنّه ليس أَيْسَة، أوكينة؛ ولا هو مطلق، ثابت، يقيني، كاملُ القدرة على

الإدراك للواقع. كما يتبيَّن للعقل المحلِّل، أو للفكر الفلسفي أي حيث الفكر الأرقى والثقافة الأكثر شمولانية وعقلانيةً، أنّ التواصلية المتوازنة، إنْ على صعيد الداخل أم فيما بين الأمم، لا تكون بنّاءةً مؤنسَنة إنْ لم تكن شورانية، أُفقية، تضافرية، حوارية، حُرَّة، مَرِنة، منفِتحة، أندادية...

IV

التحليلاتُ الإناسيةُ النفسيةُ للمجتمع العربي في القرن العشرين

1 ـ تحوّل الإناسة إلى دراسة للمجتمع المعاصر، وللمستقبل والنظر.

عيّنة. تقميشاتُ واستنساخاتُ جَمّاعةٍ لَمّامة:

إنّ الإناسة، بالمعنى المُعطى لها في الخطاب العربي الراهن، قد تكون اسماً آخر لعلم الاجتماع، أو لعلم النفس الاجتماعي، أو لتاريخ الثقافة (الحضارة، الفكر، العقل، النفسية والتواصلية). والحالُ هذا، فإنّ تحويل الإناسة إلى هذا الاتجاه المنزَّه قد خفَّف كثيراً من المحمولات الانفعالية المُجحِفة بتاريخ ذلك العلم، وبأغراضه القديمة غير الإنسانوية، ومنطلقاته غير المُحيَّنة أو غير المُوَقَّدة باحترام الكينوني في الإنسان، وبتقدير كرامته وحقوقه، وتطوّرِ وعيه أو سلوكه تبعاً لقوانين النسبي والتاريخي، المتعدِّد والمختلِف، المتطوّر والمتكافىء، المتكامل والمتحاور.

تتبأور تجميعاتُ ح. بركات، المأخوذةُ هنا بمثابة الأحدث زماناً ثم كَخزعةٍ ممثِّلة للكلّ، حول موضوعاتٍ أو توصيفاتٍ تُعاد إلى حقول علم الاجتماع كما إلى تاريخ الفكر (أو الثقافة، أو العقل، أو الحضارة)، وإلى علم النفس كما إلى الإناسة

الثقافية والإناسة النفسية الاجتماعية. فمن تلك الموضوعات نَذكر: تقديس الأسلاف أو الأضرحة، قطاع الأمثال والأغاني الشعبية، تربية الطفل، المجتمع البدوي، المجتمع الريفي، نظام العائلة، الفعل السياسي اللاشوراني واللامحرِّر أو اللامحرَّر، مسح القيم السائدة والأعراف، الرواية، الفكر الإصلاحي أو فلسفة الإصلاح والتحديث والعصرنة... ألا تعني تلك التوصيفاتُ المُراكَمةُ أنّ دراسة المجتمع العربي إبان القرن العشرين ليست سوى دراسةٍ إناسيةٍ نفسية اجتماعية؟ كما أنها تعني أيضاً أنّ المجتمع هو الإنسانُ والمعتقدات والسلوكات، الثقافة والفكر أو العقل. إنّ التاريخ والمجتمع والثقافة أفهوماتٌ ثلاثٌ تلخِّص الإناسة، أو تكوِّن ذلك العِلم الذي يكون غرضه، مرةً أخرى، الدراسة لتاريخ التاريخ، وتاريخِ المجتمع، وتاريخِ الثقافة كما الجسد أو السوسيولوجي كما البيولوجي.

نعود إلى دراسةِ أُكْدوسة بركات. إنّها نافعةٌ، تلميذانية أكثر مما هي إسهامية؛ مجدِّدة لعملٍ سابق وصف كثيراً، وحلَّل قليلاً، جوانب متكاملة من «المجتمع» العربي أو الثقافة العربية. إنّ زميلَنا مهتمّ بأن يكون موضوعيَّ الطريقةِ والمقصد؛ لكنّه بدا كثير الانتحاء، بوعيٍ حيناً وقسرياً أحايين كثيرة، صوب ما يراه نافعاً وتغييراً أو، بكلماتٍ تقنية، صوب «الصحة النفسية للمواطن والأمة» أي ما هو تكييفانية. وفي كلامٍ أخصَر، الدراسةُ «كُتُبية»؛ إنّها غير ميدانية. ثم هي، من جهةٍ أخرى، قليلةُ المردودية والفاعليةِ في مجال تطوير معرفتنا المحضة بالوعي والعقل، الفكر والثقافة، التواصلية والمجتمع، التحليل النفسي والفلسفة.

2 ـ متكافئات في الإناسة النفسية الاجتماعية أو في عقلها.

الأَيس أَمْ اللَّيس، الإبقاء أم الإلغاء، الإناسة أَمْ علم النفس الاجتماعي:

تكونُ وتبقى الإناسةُ ميداناً حيّاً ما دامت تُصارِع، بحماسةٍ آخذةٍ بالتآكل والتدمير الذاتي، في سبيل البقاء مستقلةً مسيَّجةَ التخوم؛ متغذّيةً، كالطفيليات، بالتعدّي والاستفزازي، بل وبتكرار ابتكاراتِ ميادين علم الاجتماع، أو عِلم النفس، وعلوم البيولوجيا، اللغة، البيئانية، الآثار، تاريخ العقل أو الفكر والثقافة، الوراثة، التنمية

الريفية، المألوفيات، الشفهيات، الفولكلوريات... وتكون وتبقى الإناسة ما دامت، في المنظور العربي الراهن، تَعمل وتَزرع في ميدان دراسة العادات والفولكلوريات عند الأمم الإسلامية، والعالمثالثية، وشديدةِ الصناعة...؛ والحال هذا، فالإناسي يعود إلى علم الاجتماع كفرعٍ أو كتخصّص مؤقّتٍ رَيْثي يسترفِد طرائق وثمرات الفروع الأخرى (اللغوي، المنزلي، التديّني التعبّدي، المطبَّق، الشفاهي...).

إنّ علمَ الإنسان يجب أن يَعني، ثم يُغني الحضارة العربية: يَغْنيها، أي يَنطلق منها، ويَعمل من ثم على تعضيتها وإعادات تسميتها؛ ويُغنيها، أي يعمِّق تحليلها وتفسيرها بالدراسات الميدانيةِ، ثم المقارنة؛ وبالنظر المحض؛ وبالفكر المُحِبِّ للعقل لأنه عقل؛ وبالتنظير في الإنسان والإنسانية جمعاء؛ وبالتالي في العقل نفسه، وفي الفلسفة والتاريخ والكينوني.

3 ــ المتّهِم والمُناهِضُ أَمْ الرّاضي المحترِم. المَرَضي في المتكافئات.

تشخيصُ السخطِ المَرَضي. إمكانُ ونجاعةُ العلاج بالتأزيم:

يثير التساؤل، ومن ثم الفضول لتعقُّب المخفي والقسري، إسراعُ البعض إلى الرفض الامتعاضي للقول أو المبدأ بفاعلية الفكر العربي الأكاديمي في مجال الإناسة. وهو رفضٌ يحتوي أيضاً على فجاجةٍ استخفافية بإمكانيات اللغةِ العربيةِ على الاستيعاب، والتطوير، أي على الإنتاج والسيطرة في مجالات العلوم والبحثِ والتعليم على الصعيد الجامعي... ولشدّ ما يدعو إلى اكتناه دوافعية ذلك التجريح، ومسبقاته ومراميه، هو القَفزُ إلى التعميم؛ وهنا يوضَع في «مَرَضٍ واحد» الأستاذ الجامعي، ولغةُ التدريس، والمسؤول السياسي، والمخطِّط التنموي، والتغييرانية الكلّية... على الضّفة الأخرى، يستوعِب ويتجاوَز القائلون بمدرسة عربيةٍ إسهاميةٍ في الإنسانيات، وفي الفلسفة، ذلك الخطابَ الأيديولوجيَّ المسبق التبخيسي أو تلك الرؤيةَ السادية.

يُميِّز ذاك الطرفُ الثاني للإشكالية، وهو طرفٌ غير اتّهامي وغيرتحريضي، بين ما هو، داخل المدرسة العربية الراهنة، عائد إلى العمل التَّرجَمِيّ أو ما هو مستورَد أو

مُعلَّب أو مقتَبس؛ وما هو عائدٌ إلى الإسهامي ونقدِ المستورَدِ أو المعلَّب أو المقتَبَس. . . وأنا أُلاحِظ أنّ هذا الطرف إيجابي وسَويّ، ابتكاري ومجدِّد؛ ثم هو يَطرح الحلول، ويعيد التثمير كما التأهيل، أي هو يحترم الفكر ويثق بالعقل وبالمسؤولية. . . ولعلّ تأزيم العطاء الجامعي، في مجالات الإناسة والتحليل النفسي واللسانية وغير ذلك، طريقة للاستحثاث والتحفيز طلباً للاستزادة من الإنتاج والتدقيق، المنعَة والصيانة، التطوير والارتقاء والجودة.

3 ـ إشكالية الناهضين بالعِلم الاجتماعي:

إنّه عمل يكون، اليوم وغَداً، سديداً ذلك الذي يَشْرَع بوضع دراسةٍ لأعلامِ الفكر الإناسي، أي لأولئك الذين أسهموا، قصداً أو تحت اسم آخر (علم اجتماع، علم نفس، تحليل نفسي إناسي، أدب شعبي. . .)، في جعل ميدان علم الإناسة، داخل الفكر العربي المعاصر، محيطاً ومسيطِراً ومجسِّداً للخطاب العلمي على صعيد تفسير ثقافة الإنسان العربي وأوساطه الشعبية، وفولكلورياته، والمتكسِّرات كما البائدات من عاداته واحتفاءاته، آدابيته ورموزه وتعامليته المعيوشة، تفكيراته وأنماطه ومزاعمه، تصوّراته وتخيّلاته، أو حكاياته ومعتقداته المنقولة. . . هنا أذكر، على سبيل العيّنة أو الشاهد، عَلَماً أعتبِره من الأساتذة في علم الاجتماع، كما في علم الإنسان، في إحدى جامعات لبنان: إنّه حسن سعفان. فَمَنْ كان هذا المواطن المُنتِج؟ وما هي هذه «الآلة» الصانعة؟

4 ـ حسن سعفان، في كتابه «علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)».

عيّنة. مؤسِّسٌ في المدرسة العربية الإناسية الراهنة:

نال حسن سعفان شهادة دكتوراه الدولة في علم الاجتماع، من جامعة باريس، في سنة 1948. وذلكَ عن رسالتَيْن بالفرنسية هما: مقال سوسيولوجي في عوامل التقدّم في مصر، وهو بحث «يقوم على نقد الماركسية بأدلّةٍ متَّخذةٍ من الاقتصاد الاجتماعي المصري». أمّا الرسالة الثانية، الصغرى أو المكمِّلة، فكانت بعنوان: «مشكلات التعليم العالي»؛ وهنا بحثٌ «يقوم على دراسة مشكلات التعليم العالي وارتباطه بالنُّظُم

الاجتماعية، ثم بالأغراضِ المتوخّاة من التعليم العالي وارتباطها بأهداف المجتمعِ سواء كان بِدْئيّاً أو متطوّراً، قديماً أو حديثاً»[1].

5 ـ جارح نرجسية الإنسان لا يُطرد بل يُنتَقَد ويُستوعَب ثم يُصنَّف:

كان إيفانز بريتشْرْد (ت1973) أستاذ علم الاجتماع في جامعة فؤاد الأول (القاهرة، فيما بعد) من سنة 1932 إلى الـ 1934. ثم انتقل إلى أوكسفورد. «خَدَمَ خلال الحرب العالمية الثانية في المخابرات البريطانية (كغيره من رجال الإناسة والاستشراق) في كلّ من السودان، ومصر، وليبيا. . .» (را: السيرة الذاتية لِـ ع. ـ ر. بدوي).

أنا لا أظنّ أنّ عبد الرحمن بدوي، في سيرته الذاتيّة، كان غير عادلٍ في محاكمته لذلك الصيهوني، المعادي للعرب من كل جانبٍ وبكل المعاني، وقليلِ الاعتناء بنقل المعرفة إلى الطالب الجامعي المصري، والاستعلائي، والمتصِف بكلّ ما يقال عن المستعمِر البريطاني في السياسة والأخلاق والمعايير. . . غير أنّ بدوي لم يُعلِن لنا الجانب الثاني من شخصية المرحوم إيفانْزْ بريتْشاردْ؛ ففي رأيي، إنّ الصفح أو المسامحَة وإشهار العفو عنه نُبلٌ يوصي به خطاب علم الاجتماع، وكذلك خطاب الصحة النفسية عَبْر الثقافية، وعلم الأخلاق، والتاريخانية، و«الفضائلية»، والمناقبية.

مَرْجعيةُ الفصل

القسم الأول: الكتب الأمَّهات

أبو زيد (أحمد)، محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، بيروت، دار النهضة، 1978.

سعفان (حسن)، عِلم الإنسان، بيروت، مكتبة العِرفان، 1966.

فهيم (حسين)، قصة الأنثروبولوجيا، الكويت، 1986.

لطفي (عبد المجيد)، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، القاهرة، دار المعارف، 1968.

(1) حسن سعفان، عِلم الإنسان. . . (بيروت، مكتبة العرفان، 1966)، ص331.

وصفي (عاطف)، الأنثروبولوجيا الثقافية، القاهرة، دار المعارف، 1977؛ بيروت، دار النهضة، ط. جديدة.

ـ الأنثروبولوجيا الاجتماعية، بيروت، دار النهضة، ط3، د.ت.

القسم الثاني: الإناسة والتحليل النفسي الإناسي للفكر والمجتمع، للدين والعقل، لأنماط السلوك والاعتقاد أو للنَّحْنُ الاجتماعية الثقافية التاريخية، للأنا واللغةِ، للمرأة والأيديولوجيات.

زيعور (علي)، الدراسة النفسية الاجتماعية بالعيّنة للذات العربية...، بيروت، دار الأندلس، ط2، 1983.

ـ انجراحات الوعي والسلوك في الذات العربية...، بيروت ـ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1992.

ـ تفسيرات الحلم وفلسفات النبوة، بيروت، دار المناهل، 2000.

ـ سيكولوجية «المعجزة» اليونانية، في: مجلة العلوم، العدد 4، السنة السابعة (نيسان، 1962)، صص 44 ـ 45.

الفصل الثاني

ميدانُ الإنسانويةِ والشخصانية والجوانية

أو

التمحورِ حول الذات والحضورِ والوعي والإرادة

---

1 ـ الاستجابات والتعلُّماتُ الحضارية والفلسفيةُ العربية.

حوافز غَزبية في التكيّف الإيجابي الإسهامي وفي الردود الكُلّيةِ الشموليةِ على المهاجِم (المنبِّه، المثير، الباعِث، الخ):

إنّ الشخصانية، ونظريات الوجودانية في الحرية، وفي تجاوزِ الإنسانِ لذاته باستمرار، موضوعاتٌ فلسفية كانت تُغري كلَّ طالبٍ جامعي، في أوائل الستينات، وتَتملّقه. فقد جذبَتْنا أطروحاتٌ مِن نحو: الحبّ، والتعاطفِ، والتواصلِ التضافري بين الأنا والأنت، الأنتُمْ والنَّحْنُ، والجَسَدِ المروحَن (أو الروح المجَسْدَنة)، والثقةِ بقدرة العقل، وبالنظر المنَّزه اللانفعي. وكنّا نحرّك مقولات الالتزام بالإنسان والوطن، وبالأمّة واللغة، بالمجتمع والفكر الما بَعْد قومي. والتأييد النقدي لقيم الإنسان (الحرية، الديمقراطية، الكرامة) كان عندنا ركيزة، ومساراً، واستراتيجية، وسلاحاً ضد السياسي العُصابي (المتبَطْلِن، المتنرجِس، المترَع سخافةً أو استبداداً وعمىً أخلاقياً).

كطالبٍ عربي مسلم، في عصر عبد الناصر وطموحات الأمة، وداخل أمّة فخورةٍ بعطائها، ومتلذّذة بالشعور أنّها تُنتِج وتَهدم، أو تُقوِّض وتُطوِّر، كان وعيُنا يَقبل التحدّي، ويصوغ الحلول النظرية والأسئلة الشمولية. كنّا نَتعلَّم؛ ونَقصد للاستيعاب أي لتثمير ما نتعلّمه، وتبيئته؛ ولنقده، ثم للانتقال لما هو بعده، أي لما هو «إنتاج محليّ»

مرتبط بهمّنا الفلسفي التاريخي، وسياقنا الحضاري، ومستقبلياتنا، وأيديولوجيات الاستقلال الأمني كما الاكتفاء الاقتصادي. كان همُّنا الإسهامَ في إغناء فكرنا النقدي الاستيعابي، وتأجيجه؛ وربطه بالدار العالمية، والمعرفةِ الكونيةِ، والقيم الاشتراكيةِ الليبراليةِ.

2 ـ مع «المُبشِّر» المقنَّع دوميناك أو مبشِّري مجلة «أَسْبري».

الشخصانية، التومائية المحْدَثة، الإنسانوية المائعة المهَفْهَفَة:

لعبت التومائية الحديثة، والشخصانيةُ الكاثوليكية، دور الحافز كما المهاجِم. ففي مرحلة 1955 ـ 1965، وكانت مرحلةً خصبة، كنّا نَشعر، أو نتوهّم أننا نشعر، بطنطنة التومائيةِ الجديدة، والشخصانية، وما إليهما من رَخَوياتٍ تُسفِّل قطاعات الفكر غير الأوروبي أو تَفرض عليه رؤىً وإكراهاتٍ تَحْجيمية استفزازية، استعلائيةٍ ونرجسية. كانت الرغبةُ بضعضعة، ثم باجتثاث اللغة العربية (كشاهدٍ)، غير محجوبة؛ كانت قتالية، افترائية. كان يدور ويمور في الخواطر، جهاراً أو بلا وضوحٍ، أنّ الاستعمار أكبر قاهر؛ وأنّ الفلسفة ليست خاصة بأمّةٍ أو بأمم قليلة؛ وأنّ العقل العربي (والشرقي، عامة) ـ كما الحقل أو المجال ـ مهدَّدٌ بمركزية الأوروبي، وديناميااته، وطموحاته؛ وأنّ المحلّي مضطرب ومنجرح، محبِط ومتخلخِل... كنّا نَحسّ بالأيديولوجيات الغَرْبية تضغط: محاضرات في «الندوة اللبنانية»، تَجمّعات مضادّة للتحرّر، نشاطات يَرفضها الفكر العالَمْثالِثي، واللغة، والمستقبل... وكنّا نتابع في الجامعة اليسوعية، تَرَفاً أو بإخلاصٍ أو لضرورات الدراسة، محاضراتٍ نشيطةً حول المتوسّطية، والفرنكوفونية، والشخصانية، والوجودانية المؤمنة، والفكر الكاثوليكي الافتخاري ومن ثم الحامي للقيم والأيديولوجيا، أي المجيَّش المسيَّس والكِفاحي.

وكان يُشاع أنّ التومائية المُحْدثة، القويةَ آنذاك ببعض أعلامٍ مشهورين (وربما كانوا جُلُّهم مفروضين في الدراسة الجامعية)، قد أوقعت في جاذبيتها بعض المفكّرين العرب، وبضعةً قليلة من المنتَفِعين، أو المترفين والمسحورين بالغرب[1]. ولعلّ حواراً

(1) كنتُ أشعر، أحياناً كثيرة، أنّ م.ع. الحبابي متميِّز بطيبة قَلْب؛ وحتى بالسذاجة، أو بالسطحية. لكنه كان، بلا ريب، مُخلِصاً للوطن والتراث والغداتية.

عنيفاً مُرّاً مع دوميناك[1]، من حيث هو ذو دورٍ في مجلة «أسبري» آنذاك، وكمدافعٍ عن مونْيه (ت1950) الذي اشتهر باقتران اسمه بالشخصانية الفرنسية، دَفَعَ كثيرين مِنّا إلى التعصّب بل إلى التحصّن ضد تعصبه على العرب، وغير العرب، وغير الفرنسيين، وغير الكاثوليكي. وكان سهلاً على الطالب المقهور أنْ يتمرّد، وأن تكون أواليات الدفاع عن النفس حرِجةً أو حدّية. وهكذا سَهُل، من جهةٍ أخرى، أن يُقال للشخصانية الفرنجية إنّ للإسلام شخصانيةً أيضاً مماثلة، وأنّ الشخصانية، وإنشائيات لفظية مماثلة، تيارات فكرية يتقبّلها كل دين، ولا تعاديها قيم أمةٍ أو حضارةٍ أولون[2]. من هذا التوتّر، أو الانجراح النفسي الاجتماعي، وحيث تَحدّي الفكر الفرنجي للوطن الناهض، والأمة الآخذةِ باستجماع قواها والردّ على المثيرات الحضارية، كان ممكناً إطْلاق تيار الشخصانية الإسلامية (أو العربية الإسلامية). ولم يلبث الحبابي أن أظهر إلى النور، وبالفرنسية، أي بسلاح (لغةِ) المهاجِم، ما كان يختلج في نفوس الطلاب العرب الممثّلين للحظةٍ تاريخيةٍ في حياة الأمة وهمومها، كما في استراتيجيتها ومخاوفها من خطاب بعض الأمم الأوروبية (وغير الأوروبية: أميركا).

3 ـ الجاذب اللفظاني في أفكار مونْيه التلفيقية المسيَّسة منهجاً ومَنزَعاً وغايةً.

أيديولوجيا متهدِّلة، ومطّاطة، ظريفة وخفيفة. دوميناك ثم ريكور:

هنا أفكار رخوة؛ وهي ميسَّرة رَهوانية بحيث أنَّ إدماجَها في حديثٍ يومي، في أيّ ثقافةٍ أو تاريخ، يبدو ممكِناً، ثم مُجْزِياً، مُلمِّعاً لِما نقول. فمن التعابير اللطيفة، الفضفاضة، التي تُسجَّل على دفتر الطلاب لتلخيص قراءاته: الشخصُ انفتاحٌ على المستقبل، إفعلْ بحيث تكُنْ كما شخصٍ وليس كما فرد، الارتفاعُ إلى مستوى الشخص إسهامٌ في تطوّر المجتمع، تكمن قيمةُ حضارةٍ في القيمة المعطاةِ للشخص البشري وفي احترام كرامته. وهناك أيضاً: الشخص غايةٌ؛ إنّه غايةٌ مستمرّة، وليس هو أبداً

(1) ظهرنا، في صورةٍ واحدة، في مجلة La Revue de Liban؛ العام 1961، أو 1962، وعلى غلاف العدد كانت مارلين مونرو.

(2) من المشكوك فيه أن يكون المصطلح «شخص» من ابتكارٍ فرنسي؛ يُسأل عن ذلك الفكر الألماني. هنا كانت بداية الاختلاف مع م.ع.ع. الحبابي، ثم مع مشرِف على «الموسوعة الفلسفية».

وسيلة. . . ليس من الضروريّ أن يكون عندنا أملٌ كي نَشْرع بالعمل. . . وبَعْدُ، أيضاً، فقد يُذكَر: الشخص مهمّة لا تُبْلغ، وليس هو معطًى؛ الشخص لا يَحْضُر، بل هو متوقَّع الحضورِ ونُهيِّء لحضوره دون كللٍ وبتحيينٍ [= تزمينٍ] ـ مستمرٍ وغير مشبَعٍ أبداً ـ للقيم في حياتنا العملية، ووجودِنا الحيّ. . . إنّنا في تجاوزٍ مستمرٍّ للذات، ونحن مشروعٌ ـ غير متحقِّقٍ أبداً ـ لأن نكون بحسبما يجب أن نكون. . . (را: ب. ريكور اللاهوتي، دور انتمائه التومائي في إعادته إلى ساحة الفكر بعد إطفاء).

4 ـ الموقف المتّزن. مرحلةُ ما بعد التشنّج. العلاقة الاحترامية.

التحاورية بين التَّدَّين الكاثوليكي والمسلم أو «الفرنجي» والعربي:

لا يُنظَر للفلسفة الشخصانية، التي أطلَق اسمَها، بحسب البعض أو الظنّ، مونيه، من زاوية «وظيفتها» آنذاك، ولا من حيث هي «فخورة» متباهِيةٌ بمسلَّماتٍ، ويقينيات، وإطلاقية، ووثوقية. . . إنّ الأيديولوجي فيها غنيّ؛ فهو قاعدتها وتاجها. برغم ذلك، إنّنا لا ننكر أنّ فيها توجّهات ثَرِيّة؛ حتى وإنْ هي غامضة، رَهوانية، أَمْثلية، جميلة، فضفاضة، انتقائية، إعلانية، جوفاء وهادفة (مسيَّسة، مجيَّشة). الشخصانية آراء مكدَّسة؛ هي آرائيةٌ طريفة يكتبها خطيبٌ بليغ، أو كاتبٌ يَستمتع بالجُمل المنفلِشة الرّنانة، وبادّعاءاتٍ عريضةٍ متبجِّحة ذات دويّ وزخرفٍ أو تنميق.

5 ـ أوالية التكيّف والتكييف في الشخصانية.

ردّ مسطَّح وهَشّ على سؤال ما هو الإنسان وما هو عقلُه ورهانه:

كانت تبدو عمليةُ التعلّم الحضاري على يد الفكر «الغَرْبي» سلاحاً لا بدّ منه، ومرحلةً أولى ضروريةً لا فكاك منها، للاغتناء والتطوّر أو لملء المساحة القائمة بين الوعي بالانجراح والأمل بالتجاوز الإسهامي. وقد عملت الشخصانية، كغيرها من التيارات داخل وعينا الفلسفي، وفق العمليات والأواليات التي تَكثُر في مرحلة التعلّم والتكوّن وحيث يسعى الكائن البشري للارتقاء والإطفاءِ والتعزيز: يُطفىء سلوكاتٍ رؤى، ويعزِّز أخرى، ويتوقّى، ويُعالِج؛ ويكون كمَن يَحذف اللامرغوب، يُمتِّن

المكيّف والإسهامي، يتفاعل مع الشخصيات الناضجة، يمتَصّ ويحاور الأفكار العالمية المرِنة. . . (را: قوانين التعلّم الحضاري).

6 ـ طبيعةُ وقيمةُ الاستجابة الحضاريةِ على التحدّي الآنذاكي.

الشخصانية العربية تَطْرح خطابَها وإعادة الصياغة:

كانت الشخصانية استجابةً حرِجة عند الحبابي، ومَنْ كانوا مثله، أكثر مما كانت نوعاً من الاحتماء الدَّمْجي أي حيث أواليةُ الاحتماءِ بالوالدَيْن، والجماعة، والتاريخ، والتراث؛ والذوبان في كل ذلك. لقد بذلَ جهده، وهو الضعيف آنذاك حضارياً، في الردّ على المهاجِم بسلاح ذلك المهاجِم المتعصّب والراغِب. لقد تولّدت الشخصانية الإسلامية بفعل مشاعر عدوانيةٍ أيضاً[1]، وليس فقط كردّ فعل؛ ولا استجابة على موقف الاستعمار، أو على مشاعر الإحباط والانقِهار. ليست صدىً؛ ومن التبسيط المتسرِّع اتّهامها بأنّها انصداء (تكرارُ صدىً/ أيكولاليا) حيال الشخصانية المتحكّمة إبّان لحظةٍ بالفكر الفرنجي الحاكِم، وبإيديولوجيةٍ «عالمية» عريقةٍ ورسمية، تدريسية وتقريرية. ليست أطروحاتُ تلك الشخصانيةِ جديدةً، ولا توجّهات الفكر داخلها حادّة متميّزة. ومقالها في الشخص غير أصيل؛ فهو خطابٌ معروف يَجعل الشخص حريةً داخل شروط، وقائماً مع الآخرين، ومجسِّداً أو مُحْيِياً في نفسه لقيمٍ خالدة. ومن كلامها المعروف أنّ الشخص ليس هو الفرد؛ أو لا يكون ما هو جسديّ، حيّ، عيني؛ ولا ما هو مجرَّد، ولا شخصيٌّ، أو منعزِل. . . إنّه توتّرٌ بين الفردي والكوكبي [العالَمي، الكوني]، إنه حوارُ القطاعَيْن معاً داخل وحدة، وحركةُ القطاع الفرديِّ باتجاه الكوكبيّ والقيم والأخلاقِ والأنا العميقة. . . لا للفردانية المطلقة؛ ولا للكليانية الكُتْلانية التي تُشَمْلِن الجميع، وتُماثِل فيما بينهم، وتنمِّط الفكر والسلوك عندهم. وكَلاًّ للذاتانية، والتصوفانية، والرومانسية؛ ولا للدولتية، وعبادةِ المذهب؛ وكَلاًّ للنَّحنُ النضالية. . . قد تتكافأ، أو تتشابه، الشخصانية العرَبية مع الأنا الصميمة عند

---

(1) را: مقولتنا في اعتبار النفور والكراهية والحذَر (وليس فقط الحب، والتعاطف، والاحترام) كطريقةٍ في المعرفة والنقد، في التعلّم الحضاري والفردي، في التمثّل الاستيعابي ثم التجاوزي، وفي الإبداع والمحاكاة وإعادةِ الصياغة.

برغسون، ومع الأنا الأخلاقية أو الذات التي تقوم بالفعل الأخلاقي عند كانْط؛ لكن دون إغفالٍ لما هو جسد ولذةٌ ولحم، أو لما هو عواطف وواقع ومحسوس. فالإنسان هو هذا المحسوس، أو هو هذا الجسد الذي يَنطلِق لتحيين القيم الخالدة، والذي يَلهَث وراء تأدية الواجب، ويصبو لغزو الشخصية بدون الاكتفاء بما نبلغه، أو نمتلكه، وبما نحن فيه من انتماءاتٍ لطبقةٍ، أو أمةٍ أو لونٍ أو دين... الإنسان استدعاء للكينوني، وحبٌّ للآخرين، وتعاطف، وتشاركٌ، وإمكان للاندماج في الآخر والنحنُ حين تسود القيم الرفيعة.

7 ـ الحب قيمةٌ مضخَّمة ومقلِّصة للإنسان والميتافيزيقا والكينونة.

الحب هو الشخص، وبالعكس، مقولة أحادية ومؤسْطَرة:

كينونةُ الإنسانِ خَلْقٌ ذاتي مستمرّ وحُرّ، ونبعٌ خلاّق يَتخطّى المعطى والقائم (قا: غ. مرسيل، الوجودانيّ المؤمن)، وطريقةٌ في الوجود، وإرادةٌ لتحيين الحب في حياتنا والقيم في وجودنا. ذلك أنّ حركة الحب لا متوقِّفة، والإنسانُ جهدٌ لبناء ذاتٍ متناقحةٍ متكاملةٍ باستمرار، وبانفتاحٍ مَرِنٍ مُخلِص تجاه الآخر؛ والشخصُ رفضٌ دائم لما هو في الآن والحاضر، وتَطلُّعٌ دائم لما هو سيكون أو سيأتي، ورهانٌ، ومشروعٌ للتحقق... والحبّ، في المدرسة الفلسفية عند العرب وفي الفكر الصوفي الإسلامي، شموليّ، واندفاع منزَّه، مطلوبٌ لذاته وليس لمثوبة. فهو كفعل الخير لأنّه خير، وحبٌّ الله لأنّه الله... والله يخلِّص الجميع (را: الغزالي، فيصل التفرقة...)، ورحمته تَسعَ كلَّ شيء، وجنَّته [= محبّته] مفتوحة لكل إنسان، ودينه هو كلُّ الأديان أو وحدتُها... وسنعود، أدناه، أكثر من مرةٍ، من أجل التنظير في إمكان المحبة لأن تكون تياراً فلسفياً بارزاً داخل المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة (وفلسفة الدين؛ ثم فلسفة التصوف المحْدَث، بخاصة).

8 ـ الشخصانية في تحدّياتها للمحلّي، وفي توجّهاتها:

صحيح أنّ الشخصانية ليست نَسَقاً، بل هي آرائية؛ لكأنّها توجّهاتٌ فلسفية. لكنّها لا تَتهرّب من النَّسْقَنة، ومن إقامة المذهب بأدواته، وأفهوماته، وطرائقه في

التعمير، أو في الاكتشاف. ثم إنّها «فلسفات» متعدِّدة؛ وليست هي فلسفةً واحدة إلاّ بمقدار ما قد يُقصَد بذلك أنّها أجموعاتٌ من التأكيدات الرئيسية التي تتلاقى، وتتعاون، وتُنظَّمُ وتُعلَّم... إنّها تَنْبَني على ركنٍ اسمه الشخص؛ فتعمل على تعريفه، وتعريفِ عالَمه. وتَرفض، منذ البداية، أن يكون عرضةً للتعريف؛ فالتعريف يكون للأشياء، والأغراض، وما يقع تحت الأبصار (وهنا تمور صياغاتٌ غزيرة أخرى تَبسطُ الفكرةَ البسيطة عينها بألفاظٍ أدبية، أو مستمدَّة من الأدب الهشّ والمنمَّق).

9 ـ الفكر الفلسفي الشخصاني خطابٌ خفيف متهدِّل. مستوعَبٌ وغير مطرود:

كرّرتْ هذه الإبانة أنّ الشخص ليس غرضاً، وهو غير أن يكون مظاهر خارجية، أو ممتلكات، أو الجسد، أو الأطباع والانتماءاتِ... ليس هو المكانة الاجتماعية؛ ولا يُعاد إلى مذهبٍ أو وظيفة أو طبقة. لا يوصَف من الخارج، ولا هو أُجْموعةُ صفات، ولا هو معطًى؛ ولا يُعرَّف، ولا يتوقّف عن التعمّق، والانتصارِ المتفاقم، والتكوّنِ المستمرّ. لقد كرَّرنا أنه الواقعةُ realité الوحيدةُ التي لا نعرفها إلاّ من الداخل، ولا نَعْملها إلاّ من الداخل. والشخص، بَعْدُ أيضاً، نشاطٌ معيوش يَخلق الذات؛ إنه خلقٌ ذاتيّ مستمرّ، ونشاط حيّ للتواصل، ويُلتقَط أو يُعْرَف من خلال ذلك النشاط، وكحركة للتشَخْصُن. الشخص تجربة؛ لا نُدْفع إليها، ولا تُفرض علينا: نحن نحتلّها، نغزوها، نعيشها بلا تلبُّثٍ ولا اكتفاء، وبغير ارتخاء أو رضًى. لكنّ الأهمّ هو، بحسب ما أُلِحُّ عليه في هذه الإبانة، توفيرُ الشروط لإمكانِ تَحقّق ذلك فِعلا، أي للانغراس والإنزِراع في التاريخ والمجتمع. لعلّ أشهر المكتسَبات والتعلّمات، لنا، والتي لا نزاع فيها، حقّ الإنسان في أن يوجَد كشخصٍ هو أعلى مستوى من الوجود. والتشخصنُ حركة لا أرفع منها ولا أعمق؛ إنّها القمةُ التي يسير إليها تطوّر البشري، والصورةُ الأكمل والأتمّ لعالَم الإنسان، والواقعةُ الرئيسية المركزية المميِّزةُ للإنسان، والخاصةُ به حيال العالَم اللاشخصي والكائنات الأخرى.

والفرد، الإنسانُ الذي هو ليس شخصاً، هو الغارق في المألوفيات اليومية؛ وفي اللحاق بالرغبات أو الشهوات؛ وفي حياةٍ قريبةٍ من حياة الشجرةِ أو الحيوان، وبعيدةٍ عن نداء الإنسان لأَنْسَنة ذاته وحقله والبشرية، وجودِهِ وقيمه والمسقبل.

10 ـ الشخصانية في جانبها الطّريّ والهاجع كما المُحافِظ والمسلَّح:

في عرضه للشخصانية، لبطلها مونيه[1]، يَظهر م.ع. الحبابي كاتباً مولَهاً بها.

إنّه شديد الالتصاق بها، يَبسط تاريخها بغير شعورٍ بأنها تدجينية ترويجية. كأنّه لا يهتمّ بروحها و«عبقريتها»، ولا بمعاداتها لِما هو غير فرنسي، وغير أوروبي، وما هو شروط اجتماعية، وانقفالٌ على رؤيةٍ خصوصيةٍ أحاديةٍ للوجود والمستقبل، وللعقل والألوهية. وإذِ اهتمّ الشخصانيون العرب بالأفكار البرّاقة الصارخةِ، و«الموضة» الفلسفية العطوبة، انبهَروا. وغفلوا عن الأيديولوجي والرّخوِ والذاتاني فيها؛ وتستّروا على انجراحات الإنسان العربي حيال قواهره الخارجية، والداخليةِ المتمثّلةِ بالعجز أمام اللقمة الصعبة، والسلطةِ العُصابية التعسّفية، والطبيعةِ الاعتباطية، والعنفِ المدَخْلَن المقموع.

11 ـ أُعمومات تاريخية:

سقراط هو أول «ثائر» شخصاني. وكذلك قد يوضَع أرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخُس» والرواقيون كسبّاقين، وكإرهاصاتٍ بالمحبة التي يدّعي كلُّ دينٍ احتكارها أو السبق إليها. لماذا؟ إنّ المحبّة موجودة في كل ديانةٍ تقول بالخَلْق من عدم، وبالعلاقة الإلهيةِ الاعتنائية، وبالتصوّر للإله على صورة الإنسان. وفي مجتمع، وفكرِ، الآلة، رفضَ كثيرون أَخْذ الإنسانِ في نسقٍ أو في الاعتبار المجرّد. ثم شاع التنكّر لإغفالِ الإنسانِ العيني (كما هو الحال عند هيغل). هنا قد يُعدّ ماركس، في رفضه لذلك الأخذ والاعتبار والإغفال، ونيتشيه، وهايدغر، من الأسلاف للأفكار الإنسانوية والشخصانية والجوّانية. يعرف جيّداً م.ع. الحبابي أنّ السياسة الاستعمارية الفرنسية في العالم والتاريخ كانت أكبر من أساء إلى حقوق الإنسان، وإلى الإنسانوية. غير أنه لا

(1) معرفة أفكار، ومقاصد، عمانوئيل مونيّه تنكشف من خلال قراءة عناوين كتبه الرئيسية المرتبطة بواقع فرنسا وطموحاتها في العالم دفاعاً عن ذاتها ومحاربةً لأخصامها في الدنيا الفكر والاستعمار والارتباط بمنزلتها وخصائصها الدينية والسياسية... من تلك الكتب (مع التنبُّه إلى تاريخ الصدور، وإلى هموم فرنسا): فكر شارل بيغي، 1931؛ ثورة شخصانية ومشترَكية 1934؛ من الملْكية الرأسمالية إلى الملْكية الإنسانية، 1936؛ بيان لخدمة الشخصانية، 1936؛ المجابهة المسيحية، 1944؛ مدخل إلى الوجودانيات، 1947؛ يقظة أفريقيا السوداء، 1948؛ الخوف الصغير للقرن العشرين، 1948.

يتوقّف هنا مديداً؛ بل يُسرع إلى التأرخة الخطّية لظهور الشخصانية، بشكلها المعروف عند مونْيه وأضرابه؛ فيذكُر مؤرِّخُنا جهودَ بيغي. وتأتي أعمال برغْسون، وبلونديل، وماريتان، وغ. مارسيل، وياسبيرز؛ وأعمال مجلة فكر/أسْبري (Esprit) منذ 1932، والأفكار الوجودانية[1]... إنّ التأثيرات العربية الماركسية، في تشديداتها على الاعتناء بالإنسان العيني ومشكلاته، قد أسهمت وأَثْرت، أو غذّت وحرّكت التيار الشخصاني. كما أنّ ذلك التيار عُرِفَ في عدّة بلدان، لكن بقي حبيبَ وحَبيس حلقاتٍ ضيقة لعلها كانت مسيَّسَة في تَديُّنها، أو في تصوّرها للوجود والإنسان، والألوهية والعِرقْمعركزية، أو الأنا مركزية الأوروبية المقنَّعة الملطَّفة.

لم تنلِ الشخصانية، تلك الأدروجة أو «الصرعة»، كبيرَ مكانةٍ في دنيا الفلسفة. وحتى المعجم النقدي والتقني للفلسفة، على يد لالَنْد، تأخّر حتى طبعته الخامسة (1947)، حتى ارتضى بالمصطلح؛ فضمّه واستلحقه. ويُقال إنّ تلك الأُدْروجة الفرنسية، كالموضة في الزيّ، أتت ردّاً دينياً على أزمة أوروبا، وردَّ فعلٍ كاثوليكي متجدِّد جماعي وسياسي على الأزمة السياسية؛ بل، وبحسب ما يقولون، مَثَّل الأزمةَ الروحانيةَ المتفجّرة في أوروبا المتخوّفة على مكانتها ومكانها حيال التيارات الفكرية السياسية القادمة من «الأطراف»، ومن لواعج العالَم المستعمَر. كأنّنا، في ذلك المضمار، كُنّا أمام موجةٍ دينية جديدة، أمام تيارٍ تومائي رسمي شديدِ الطرافةِ من حيث المنهجيةُ والنّسغُ والمقاصد أو الأعراقيةُ والأيديولوجيا والاستراتيجيا.

12 ـ إنبثاث أفكارِ شخصانيةٍ غائمة في الثقافة اليومية العامة.

ذوبان الشخصانية السريع في الصحافة والأدبيات «الذكية»:

ينبع الشخصُ من الطبيعة، ويتعالى عليها؛ يَنبجِس منها، ويسمو. فالإنسان

---

(1) وممن أسهموا في إنعاش التيار الشخصاني نذكر ممن عرفناهم عن كثبٍ أو شخصياً: مادينيه، ريكور؛ وممّن دَرَسْناهم في الستينات: نيدونسيل، له سينّ، ج. لاكروا، بَرْدِ يائيف، ماكْس شيلر (في التعاطف والمحبة...) وما شابه هؤلاء من مدرسِّين وشارحين ومحاربي التيارات الفكرية الجماعية أو الاشتراكية والمادية والعمالية. هنا كانت بعض الجامعات الغربية تُناوِر وتتلطّى كي لا يقرأ «العالمثالثي» إلا بلغتها، ومفكّريها، وخطابها، ومجلاتها (أفلامها، سِلَعها...).

جسد وعقل ونفس (أو روح)، معاً وفي الآن وكليّاً. إنْه كائن طبيعي؛ لكنه أكثر من ذلك أيضاً. والطبيعة ليست شراً ولا نقيصة، لكنها مناسَبة، وفرصةٌ ومرحلةٌ للتعالي. فوجودنا متجسِّد، ولحريتنا شروط عديدة. والشخْصَنَة ليست رفضاً للجسد، والجسدُ ليس رفضاً أو نَقْضاً للفكر. وهنا تَحضُر الفِكْراتُ حول الجسد والفكر، حول التملّك والأَيْس [الوجود]، حول التواصل، والآخر، والجماعة، والحرية، والإيمان، والروحانيات، والفلسفاتِ المثاليةِ المنحى، والتيارات الفكريةِ المتديِّنة. وهي أفكار تشكّل شريحة الثقافة الفرنسية المتفلسفة، وأدبياتٍ فلسفيةً تذكِّر بالبرغسونيات، شديدةَ التشابه؛ وتعكس أزمة الأوروبي الداخلية، وفي مجابهته للألماني، وللجسد، والعملِ الصناعي، والتقنية، والتكنولوجيا، والآليانية، ومآل الإنسان في المجتمع المؤلَّل... وكلها دعوات تصالحية، ورادمة للفجوة بين ثنائيات: الجسد والنفس، الأنا والأنتَ، المادة والروح، الفرد والجماعة، الحرية والشروط، العامل والرأسمالي، فرنسا وألمانيا، القارةِ وإنكلترا بل وإلى حدٍّ ما بعيد هو: أوروبا والمستغَلّ، المتفوِّق و«البدائي». ومن الملحوظ أيضاً أنّ تلك الثقافة المسطَّحة، أو السهلةَ الهضم والتمثّل، قريبة من أن تكون دعائيةً، أو إعلاناً عن وجهٍ جديدٍ لأشياء عتيقة، أو تلميحاً لأفكارٍ مترفةٍ خفيفة «سينمائية» حول الإنسانِ في موقف، والروح في الجسد، والحرية في شروط، والوحدة في التعدّد بل في الثنائية، والشخصِ في الفرد، والله في الإنسان، والتعدّي في التلازم، والتعالي في التحايث، والواجب في الفعل...

وفي جميع الأحوال، أو كشاهد، إنّ الواقعة المتعالية حيال أخرى ليست واقعةً منفصلة، ولا هي محلِّقة فوق غيرها؛ إنّها فقط واقعة «أرفع من حيث نوعية الوجود»، ومن حيث الصميمية. فالإنسان، وهنا نكرِّر المكرور والمُمِلَّ تكراره، تجاوزٌ مستمرّ لذاته، ومشروعٌ مستمرّ لعدم التطابق مع الذات بل لوضعها في الأمام، والأرفع، والحركةِ الصاعدةِ نحو القيم، ونحو قيمة القيم أو القيمةِ الأسمى، والكائن الأسمى [أي الله]. هنا تجتاف الشخصانية، عند مونيه و«حركته»، مكتوباتِ نيدْونسيل وبلونْديل؛ وتَبتلع ما اشتُهر عن شيلر، وياسبرز؛ وتَدمج بحرارةٍ مكتسبات الفكر الآلوي مع قيم الكاثوليكية، وجاعلةً من قيم الأخيرة هدفاً أسمى، أو مُبرِزةً إيّاها في إهابٍ يُحارب الفردانية، ونشيطٍ، ومطهِّرٍ ومحرِّر... وتفعل ذلك الفِعل نفسَه مع

مقولاتٍ كانت شائعةً في منتصف القرن الماضي حول الالتزام، والعمل، وأبعادِ العمل، ونقدِ الآليانية، والحذَرِ من ذوبان الفرد في الكُلّ، ومن تجزيء الكينونةِ وتحويلِ الديمومةِ إلى زمان، والوجودانيةِ إلى ما هوية، والوجودِ إلى التجريد، والعائشِ إلى اليابس، والحريةِ إلى الخضوع والانصياع، والكينوني إلى الامتلاكي والاستهلاكي[1].

(1) قا: الجوّانية، في: زيعور، قطاع الفلسفة الراهن. . .، صص 377 ـ 402.

II

1 ـ يَسْتثير الفكر الشخصاني الغَرْبي استفزازات؛ وتقديراً. وقد يحقّق رافضُه العالَمْثالثيُّ لذّةً بالتشفّي والشماتة، بل والمقارَعة. فالقاصدون إلى إخراجه من حلبة الفلسفة كثيرون؛ وكأنّهم كانوا مؤمنين بأنّه أيديولوجيا ضد العالم الثالث وقائمةٌ على أن تحقّق تفرّد الغَرْبي على الساحة، وتؤسِّس طريقةً لتميّزه. مع ذلك، إنّ ديناميات ذلك التيار العام، الغائم والأدبي، ليست بخْسةً؛ ولا هي غير نافعة. وإنْ أخذناه داخل القرائنية التاريخية الاجتماعية، أي في الشروط والإمكانات والطموحات لِزَمْكانيّته، سهُل ولوجُ عمارته، والتقاطُ مراميه، ومن ثمّ وضْعُه في مكانٍ ما مترجرجٍ داخل تاريخ الأيديولوجيات الزُّخرفيةِ والفلسفات الإيمانية الأُحادية.

2 ـ تَسهل على الأفكار الفلسفية المحْدَثة، بتنوّع اتجهاتها، أنْ تَتجاوز الشخصانية، وتَفضح الزيف في الإدّعاء أنها فلسفية، وواقعية، ومنقِذة، وهادئة، وما إلى ذلك من نعوتٍ باهتةٍ قد تُضْفى على ذلك «النسق» الفلسفي.

3 ـ يُشدِّد التوجّه الشخصاني العربي والإسلامي والعالمثالثي، ولاسيما في مرحلة التعولمِ القائم وسيطرةِ القطب الواحد، على أنّه يَنطلِق من موقفٍ معادٍ للاستعمار، ولِخطابِ المهيمِن، ومنطقِ الأحادي والمتقنَن. لا تزال الجملة غير كافية؛

ولذا نقول: كان تَوجّهاً يكرِّر توضيح منطلقاته واهدافه في محاربة الوضع الذي كان فيه العربي بفكره وشروطه حيال القاهر الملتحِفِ بمزاعم وادّعاءاتٍ حول ذاته ومكانتها في العالَم والعقلِ، وفي ثورات العِلم والآلةِ وقوة السلاح. ماذا كان يريد هذا الأخير لإنساننا؟ وماذا يريد الإنسانُ لنفسه؟ ذلك هو السؤال الشمولي الذي تطرحه فلسفة الشخصانية في مجالها العربي. لا يجوز تأثيمُ الشخصاني العالمثالثي، لا من الوجهة الأخلاقية؛ ولا بعينٍ فلسفية. فقد رامت تلك الشخصانية إلى تقديم الاستجابة الأَجْمعِية، المنظَّمة، والمنتفِعةِ من أحدث وأرْوج الفلسفات السائدة آنذاك على المائدة أو ضمن الدار العالمية للإنسانية والإنسانويةِ والإنسان، للكائن والكائنِ الآخر والكينونة.

4 ـ تُقدِّم التيارات المثالية الرخوةُ نفسَها تقديماً حسناً؛ وبرغبةٍ تبدو نبيلة. فهي تقول إنها تُحرِّر، وتقول: إنّها أرادت ذلك. ولا غَرو، فهي قد أعملت الفكر والنظرَ في رفْع الإنسان؛ وذلك بتخليصه من الإنغيار والاستلابات، من التسفيل والتبخيس، إلى الانعتاق والانطلاقِ كي يعيش قيَمه المتطوّرة، ويَبني ذاته ومن أجلها باستقلالٍ وارتقاء مستمرَّيْن. إنّ مقولة الشخص تُشْبه السُّكَّر: سريعة الذوبان، قليلة التأثير، رَيْثماوية ثم هي سهلة الامتصاص، والانتشار، والمرور. يُظنّ ـ فوراً ومباشرةً ـ أنها ستَحرث وجودَنا؛ وتُطوِّر القيم وطرائقنا المعرفية وفرادتَنا و«جُوّانيتنا».

5 ـ هل مقولة الشخص، وأفكار الفلسفة الشخصانية، حارِثةٌ نافعة؟ هل هي قبل ذلك صائبة، منطقية، قريبة من الحقيقة النسبية؟ من السائغ هنا أن نكرّر، لقصدٍ نفعي وانتهاضاً من الموقف النُّضجي، دفاعاً يُقال بقوة في وجه النقد السهل المترحِّل الذي مفاده أنّ عثمان أمين (في الجوانية)، الحبابي أو بدوي أو زكي ن. محمود، يَنقلُ ويُزيح، أو إنّه يُلخِّص ثم يقدِّم، بلغةٍ عربية، أفكاراً عميقة، أو فلسفات، هي ابنة المجتمعات الغربية. إنّ ذلك النقد غير كافٍ؛ إنّه لا يُلغي، ولا يَنْفي. وأولّ دحض له هو أنّ فلاسفتنا لا يريدون لأنفسهم تلك التهمة، ويرفضونها بإصرارٍ وتكرار. ليس لأنّ الفلسفة ليست خاصّيةَ بلدٍ واحدٍ هو في الغرب، وليس لأنّ التفلسف مستقلّ عن وطنٍ خاص وعن فيلسوفٍ واحد، وليس لأن روسيّا على سبيل الشاهد (هي، وإيطاليا، أو غيرها من أوطانٍ أخرى كثيرة) لم تُنتِج في الشخصانية أكثر أو أعمق مما أنتجنا (نتذكّر

هنا «إنشاء» بَرْدِيائيف). بل وأيضاً، وإضافةً إلى عوامل عديدةٍ أخرى، لأنَّ فلاسفتنا لم يَنقلوا بالطائرة أو بالباخرة «بضاعة» غربيةً صرفةً من صنعٍ أوروبي خاص... لم يأخذوا أشياء جاهزة، ولا منتوجاتٍ مُعَدّةً للاستهلاك الفوري. وهم أعادوا الصياغة، وأعادوا الإنتاج، وأعادوا التعضية، وأعادوا القراءة، وأجروا ـ بواسطة عقلهم ومن أجل حقلهم ـ تفسيرَهم لنصّهم وقيمهم وأمانيهم وطرائقهم... فالشخصانية العالمثالثية تَقرأ ظاهرةَ الرقّ، كشاهد، في التراث، على نحوٍ نبيل[1]. ليست قراءتها لتلك الظاهرة مستنفِدةً ولا كافية، ولا هي نقدانية استيعابية إذْ تكتفي بتقديم جانبٍ تَراه مضيئاً أو تُقدّمه نبيلاً مضيئاً. إلاّ أنّ فِعلتها تلك جليلة، بنّاءة أو، على الأقل، لا نستطيع إهمالها بمقدار ما نَطلب أن تكون قراءةً كُلّيةً، تاريخية، غير طمسية، وغير معتِّمة على الجوانب الأخرى المظلِمة لظاهرة الرق. وقراءةُ الشخصانيةِ العربيةِ للشهادَتَيْن، في الإسلام، والآدابية والتعاملية، أو للتصوّف وعلم الكلام ومقاصد الشريعة المخضَّعة لمصلحة الإنسان، قد تبدو قراءةً مثاليةً؛ لكنّ تلك الرؤيةَ تَبْقى منجرحةً وانتقائية. وهذا، على الرغم من أنّها مُحِبّة عطوفة (متباهية، أو مبتَهِجة مرتاحة)؛ وليست تحليلة نقديةً للظاهرة التاريخية برمّتها وفي سياقها وعلائقيتها.

6 ـ مع تيار الشخصانية الإسلامية، والشخصانية التي صاغتها المدرسة العربية في الفلسفة، يتعمّق ويَتمحور مبدأ احترام الشخص البشري إذْ هو كائن متمتّع بالعقل والحرية، وبالإرادة الإخلاقية. فهنا يكون التعامل الأخلاقي مُقِرّاً بأنّ الشخص غاية؛ وليس أبداً غرضاً، أو متاعاً، أو مُشَيَّئاً، أو أداةً هي على غرار ما يكون فيه الحيوان أو الشيء. وهنا أيضاً يكون الشخص مشرِّعاً لنفسه، وذاتاً، وخالقاً في الفعل الأخلاقي، أي يَفرض على نفسه، وبنفسه، ومن أجل نفسه، القانون. كما أنّ احترام الشخص ليس فقط تعبيراً أو تطبيقاً لمبدأ استقلالية الشخص أو حريته، واعتباره غاية وليس وسيلة؛ بل وأيضاً تتجلّى هنا إيماناتنا بكرامة الإنسان، وبعقله، وبواجبه، وبانغراسه في الأنتَ والنَّحنُ، في الحقل والتاريخ والمستقبل، في الذات والذاتِ الأخرى والكينونة، في التواصلية والمعنى والجماعة.

---

(1) هنا يقول م.ع. الحبابي: الرقيقُ شخصٌ (L'esclave est une personne)، في: الشخصانية المسلمة (باريس، PUF، 1964)، ص85. ويقول: إن القرآن يُضادِدُ الرِّقّ (م.ع.، صص 85 ـ 86).

7 ـ إنّ تعميق تلك الرؤية للإنسان، في الذات العربية، قد يتطابق مع النظرية المثاليانية للحق، والواجب، والمسؤوية، والحرية. لا تثريب! فلا ضير ولا ضرار. يَهمّنا، أولاً، إثباتُ أنّ الإنسانَ الحرَّ هو المسؤول؛ ويكون مسؤولاً لأنه حرّ. وتلك النظرية ليست فقط فعالةً مؤثِّرة، فهي أيضاً صائبة وإنْ كانت لا تكفي لتفسير كل الحالات، ولا كل الحرية أو المسؤولية؛ بل وهي، بَعْدُ أيضاً، نظريةٌ تُحارب النظرياتِ الواقعانية التي تُعيد تلك الأفكارَ (الحرية، المسؤولية، القيمة، الحقّ، الواجب) إلى القوة أو إلى المصلحة والمنفعةِ والحاجة؛ وتستوعِب النظريات الأمبيريقيةَ التي تُلغي تلك الأفكار بالإحالة إلى الحتميات المسبقة المفروضة على الإنسان (إكراهات قادمة من المجتمع كالفقر والجهل، تأثيرات وعوامل بيولوجية موروثة قد تُحتِّم الجريمةَ وتعيِّن علينا الجنوح. . .). وتُعمّق أيضاً ـ النظرياتُ المِثالانية ومنها الشخصانية وبقية الرَّخَويات ـ مبادىءَ المساواة بين البشر. فطبيعة البشري متطوِّرة، متعدِّدة، مشتركة؛ لكلٍّ مِنّا كرامته، وشخصيته المستقلّة، وعقله المتولّي للمسؤولية، وللحرية والانتماء إلى النَّحن. والتمرتبُ الاجتماعي ـ سلطة المجتمعِ أو القيمةِ أو الدين ـ يجب أن لا يكون حاجزاً يمنع المواطن من الشعور بتقديره لذاته، أو يُخضِّعه للأعلى خضوعاً هو على غرار ما يحصل في عالَم الحيوان أو الأشياء والأعراض، أو يُقيّد طاقاته وتَفَتُّحِ مهاراته وإمكاناته. . . ينفعنا كثيراً، وسدَّدَ رؤيتنا، الخطابُ القائل بأنّ الشخص هو القيمة الأساسية، والأَولى، والأبرز، والأُولى: إنّه المحدِّد المعيِّن لمبادىء التجربة الأخلاقية الشخصية؛ وهو المواطن، والغايةُ الأسمى في المجتمع الحداثاني؛ يَصنع نفسه بنفسه، ويختار، ويُسهِم. هو نفسه، بكلّيته، موجودٌ في اختيار المهنة، والمعنى، والقيمة، والميتافيزيقا، والاتجاه، وفعله السياسي، وعلائقه؛ وعليه وحده أن يطوّر نفسه، ويكون ذا خصائص ما بَعدَ عصريةٍ كي يطوِّر مجتمعه ويَتطوَّر به مجتمعُه. فكل العلائق الاجتماعية، والعائلية، والروحانيةِ، كلُّها يجب أن لا تُفرَض عليه أو تُعامِله كغرض؛ بل أن تَنبع من ذاته، ويعطيها من نفسه، وتَنبجس من موافقته وتعاونه وإيماناته وقناعاته. وبَعدُ أيضاً، إنّ حضارة الإنسان، أو حضارته التكنولوجية والتقنية، على غرار ثقافته المحلية الخصوصية أيضاً، يجب أن لا تتعدّى على إنسانيته؛ أو تُحوّله إلى غرض، وسلعة، ووسيلةٍ لاستهلاك سلعة؛ أو تَتحوّل إلى عاملِ إفسادٍ لروحانيته،

وإلغاءٍ لحريته، وتقزيمِ شخصيته، وإلحاقه بعملٍ مسطَّحٍ يُدحرِج الكرامةَ والقيمةَ البشرية والكينوني. . . إنّ احترامَ الشخص معيارٌ نستعمله في محاكمة الحضارات التكنولوجية والتقنية، وفي تغيير وتفسير الثقافات، وفي التعرّف إلى عمق وصوابية شعورنا بالحريّة أو بتوفّرها في الحقل الاجتماعي السياسي. إنّ في هذا النظر المثالياني (idealiste) وضْعٌ للفكر (pensée) في المكانة الأولى؛ وهو كلام جميل، تأمُّلي، ونظرٌ منغرسٌ ليس في الشروط، وإنّما في الما يجب، وما هو مثال، وفكر مجرَّد. والأهمّ أنه يذكّر بتصوّرٍ معروفٍ للألوهة[1]، كما سنرى بصدد القول في السلبيات، أو الهادمات، في بنية الشخصانية الإسلامية التي نجدها في الإسلامانية المتجدّدة التي تدعو لإسلامٍ شمولاني منفتحٍ ومَسكوني، أي معروضٍ على الإنسانية والحضارة والإنسانِ في العالمِ الراهن والمستقبل.

8 ـ إنّها تعزّز الأخلاق الخاصة، أو التجربة الأخلاقية [الخُلُقية] للإنسان. فالشخصانية، إلى جانب أنها توسّع في المواطن فكره وتنمّي عقله بحيث يطوِّر ذاتَه، والآخَريَةَ والجماعةَ بل والوعيَ بالبشرية كافة، تعزِّز أيضاً معايير الفعل والممارسة، ومبادىءَ السلوكِ الرفيعة، والوعيَ الأخلاقيَّ المستقلَّ عن الوعي الديني. إنّها تُعمِّق ذلك الوعي بالتجربة مع الفضائل التي هي ما يَفْضَل من الفعل بعد إخلائه من الشوائب، وما «يُفَضِّل» الفِعلَ وفق معايير متحايثةٍ متعالية، وما يَفْضُل به الفعل أي ما يَرفَع الفِعلَ ويُعليه بواسطة السيطرة على الذات، وبالحرية والعقل، ثم بالإرادة. إنّ الفضائل، تلك القوى أو النشاطات المفكْرَنة الحرّة، بل المنظَّمة والمرتَّبة والخيِّرة، التي تُركِّز عليها الشخصانيةُ الإسلامية، هي فضيلة الإرادة. وفضيلة الإرادة إنْ هي إلاّ الشجاعة التي هي البناء الواعي للذات، وللتوكيد الذاتي. والإرادةُ هي أيضاً رفْعُ الوجودِ الفردي إلى مستوى القِيَم؛ والإقرارُ بنقائص الإنسان، وبمعيقات التحرّر الذاتي، والبحثِ عن الحقيقة، أي بالصعوبات القادمةِ من الحسّ والواقع والقائمةِ في وجه إرادةِ تعزيزِ القيم، وتعميقِ الإخلاصِ لذلك التوق اللامتوقّفِ لتحقيق الكمالات الممكِنة.

9 ـ وتؤيِّد هذه الفلسفةَ، في مجال الفضائل الفردية، الحكمةُ. ففضيلة الذكاء

---

(1) القراءةُ الشخصانية للألوهة في الوعي الشعبي المتديِّن تُغلِّب، كما رأينا، تيار المحبة والحوار، وتيار «الخلاص للجميع»، وتيار اللطف بالعباد (قا: الألوهة بحسب «فيصل التفرقة»).

(العقل) هذه، تعزّز الذكاء نفسَه، وتَحفظ له صفاءه، وتقود خطاه بانضباطٍ إلى غاياته. إنّ الحكمة ذات دورٍ تأييدي للعقل. أما العِفّة فهي فضيلةُ الحِسّياتيةِ (sensibilité)، وتُعلِّم الاعتدالَ حيال المتطلّبات والحاجيات الخاصة بحياتنا أو بمستوانا البدني. هنا، يجب أن نلاحِظ أنّ الشخصانية، في الفلسفة العربية، عبر تلك الفضيلة، ليست داعيةً للتشدّد على الحياة البدنية إلاّ لهدف التطوير الروحاني. الوعيُ الأخلاقي، في الإسلامانية الشخصانية كما في الشخصانية العربية، متوتِّر باستمرار: إنّه مقلَقٌ أو محرَّض؛ يوءَزَّم كي يَتحرك ويَتطوّر ويَتناقَح.

10 ـ قامت الشخصانية الإسلامية الواقعية، والإسلامانية المحدَثة بأنواعها وقراءاتها للإسلام، بدورٍ في الحركة النقدية للسياسة والفكر، للتراث والمجتمع، للنّسق العائلي والتعبدّي والعلائقي... لم يكن هذا الدور أساسياً، ولا في الأساس أو عند المنطلَق؛ لعله دور أتى متأخّراً، وكتغطيةٍ أو لرفع العَتب. إنّ التوتّر، الذي يُحدِثه خطابُ الشخصانية النقداني، ليس فقط غير متَّسِعٍ، وغير جريء؛ فهو أيضاً كسول، وربما استطعتُ وصفه بالبلادة والتثاقلِ أو البطء. برغم ذلك، فإنّ النزعة الفكرية التي تنتقِد المجتمع والسلطة والتعبدية [التَدَيُّنيةَ] والعلائقية، والتي تَرفض الحالَ القائمَ للإنسان والعقلانية والحضارة، والتي بلغت مع الأفغاني وعبده درجة الانعطاف، هي نزعةٌ تَستمرّ حيّةً عند الشخصاني المسلم... وتلك النزعة التي تُقوِّض، أو التي هي مِهمازيةٌ تأنيبية، طالما كَشَفَتْ عن مشاعر القصور من جهة؛ وعن مشاعر بالذنب واللاثقةِ بالنَّحنُ والمستقبل ـ من جهةٍ أخرى. وفي كلامٍ أوضح، تقوم النقدانية ـ داخل الفلسفة الشخصانية نفسِها ـ بدورها التقويضي: تَفْضَح وتَهتك؛ وتُقدِّم خدماتٍ في سبيل إرفاع مستوى الإنسان العالمثالِثيِّ، وفي تعميقِ العقلانية، والتفسيرِ بالسببية، وتقريب اللغة من المعيوش، والسلطة العُصابية من المحكوم، والفِعلِ من النظر، والعلائق من القيمِ الإتزانية والأُفقيةِ أو الحداثانية المتناقِحة المتواظِبة.

11 ـ الشخصانية فلسفةُ رجلٍ كهلٍ يتجاهل الواقع لينكفىء على الذات، ويُعمِل «الذهن» في صقلها[1]. ولعلّنا لا نقسو إنْ تَذكّرنا، عند قراءة الشخصانية، أفكاراً

(1) را: الكهلانية في الثقافة والشخصية والسياسة، وفي التفكير والسلوكِ والاعتقاد.

صوفية. فالصوفي، في تراثنا العرفاني الكثيفِ المعتِم، يُهاجِر لتحقيق مُثُلٍ واستبدانِ قيم تَجعله يحيا بالله ويفنى عن صفات الكائن أو الفرد. وهكذا يدير الصوفي، كالشخصاني، ظهره للواقع والعلاقات والبشر، طمعاً في لذةِ تحقيقٍ للكمالِ الذاتي، وإشباعاً متخيَّلاً لوهم التكاملِ الفردي، والعيشِ كشخص.

12 ـ تُغذّي الشخصانيةُ، والإسلامانيات المعولَمة المتعدّدة، الإيمانَ بأوهامٍ وتخيلات فرديةٍ تَتحوّل معها تلك «الفلسفة» إلى فردانية، وإلى نزعةٍ مثالية، وإلى انقفال الوعي على نفسه. بل إنّنا قد نرى في تلك العمارة عاملاً يُطَمْئِن، بل ويُخدِّر؛ ذلك أنّ النظرة للوجود هنا، وللشروط والتاريخ، مهمَلةٌ لصالح الخطاب الذاتاني، والذات اللامنغرسةِ أي التي لا تُجابه الوقائع ومغذِّياتِ الإحباط، الإشكالياتِ ودوافعَ الصراع، الأسئلة الكبرى ومسبِّباتِ الاستلابِ والانجراج والتَّشَيّوء.

13 ـ تَضع القراءاتُ الإسلامية الراهنةُ الإنسانَ في عالمٍ لفظي جميلٍ غير متوتّر؛ وتدعوه لمحاربة أعدائه الداخليين، وللإيمان بقدرة الإيمان والإرادة والنيّة الطيّبة على الخروجِ من عوامل الإحباط إلى إمكان الفلاح والانتصار على القواهر الخارجية التي ـ والحالُ هذا ـ تعاد أهميتها إلى الدرجة الثانية، إلى الأضعف. فالأقوى، في الشخصانية، هو الأنا القوية، وليس الشروط والعلائقية؛ والأنا مقدَّمةٌ كقوةٍ تَقهر كل ما يَعترضها، وفوق الوقائع والأوضاع والعقل أي بلا تفاعلٍ بين قطبيّ الوجود (الأنا والحقل). يَعني هذا أنّ الوعي، والمثال، والفكر، والإرادة، والإيمان، والمطلَق، وما إلى ذلك من مصطلحاتٍ أخرى عديلةٍ أو رديفةٍ ومسانِدة، مقولاتٌ أسبق من الواقع والوجود، من الحقلِ والشروط التاريخية والاجتماعية، من النسبي والبشري. هذا الجهل ـ بالإنسان مرتبطاً بالمجتمع والتاريخ والطبيعة ـ يَجعل الشخصانية أعجزُ من أن تُفسِّر التجربةَ البشرية، وأدنى من تضع الأشمليات في التغيير والنظر، وفي التقييم والتحقيقِ الفعلي لمقولات الشخص وأوهامٍ حوله أو عنه.

14 ـ تُلحَظُ، في هذه التيارات، نزعةٌ وثوقيةٌ تفاؤلية. ذلك لأنها ليست عند القاع والقصد، نقدانيةً توتيرية. بل إنّها تسعى لإعادة استقرار الإنسان مع حقله، ومع القيم المنفتِحة والمستقبل، بأولياتٍ ناقصةٍ تُسقِط على الماضي ما يجعله لمّاعاً، قديراً،

معمّقاً للثقة ببناء الغدّ. لذا قد نجد هنا التلفيق في تفسير التاريخ، والدراسة الناقصةَ أو العَيْنَ الواحدةَ المحِبَّة الحنون. وقد نجد أنّ الأيديولوجيا هي القائدة الحاكمة، وأنَّ المنهج الوحيد هو اللاتاريخي، واللااستيعابي، والذي يقدِّم الظاهرة التاريخية على نحوٍ انتقائي، ووفق المنهج الأهوائي العاطفي والذهنيةِ اللانقدية.

لهذه الأسباب، من بين أخرى، قلنا: إِنّ الشخصانية تُخدِّر، وتَبثُّ الاطمئنان اللفظي، وتوحي بالحلول السهلةِ السحرية اللاصراعية واللا اقتحامية بل وربما التسويفية الغامضة أو السَّرابية.

15 ـ تبدو القراءاتُ المثالية، للإسلام والانسان، إنْ وضعناها على خلفية العقليمانية العربية، والنزعاتِ الإيمانية والعرفانية في التراث، قريبةً من أن تكون آدابية. إنّ «الأدبيات» الفلسفية للإسلامانية المحدثة، ولهجتها الإنشائية الجميلة أو أسلوبها الحنون الرؤوم، كلام، وكلاماتٌ في الوعظ، وفي آداب النشاط والعمل والعلائق والسلوكات. وتلك الوِعاظة، بأجموعاتها في الوصايا ورصْفِ النصائح النفسية الاجتماعية، تودّ أن تجعل الكائن شخصاً، أو المواطن اليوميَّ السويَّ يُحسِن اللياقات، ويَنْبغيات الكلام أو الأكلِ أو المشي، والتعامل مع الذّات والآخر والمجتمع والأخلاق... وتَرسم الشخصانيةُ للإنسانية الطريق إلى التهذيب، واحترامِ المظاهر والشكليات، والتعاملية المؤدَّبة، والطريقة إلى بناء الذّات على نحوٍ أخلاقي خجولٍ يَرضى عنه المجتمع الضاغط الساكن، والقيمُ السائدةُ المكرَّسة الراكدة، والظواهر القادمة من السلطة واللقمة والطبيعة.

16 ـ لعلّ الآدابية العربية الإسلامية لا تُخان إنْ قلنا إنّ في الشخصانية، ومثيلاتها، مثالب أخرى تُقرِّب تلك «الفلسفة» من نعوتٍ هي: الخفّة، ثم الاستخفاف بالواقع. وربما يكون صاحبها ظريفاً، أباً حنوناً، طيباً، خلوقاً، مؤدَّباً؛ إلاّ أننا نستطيع أيضاً القول إنّه غير صدامي، لطيف، رقيق، خجول حتى درجة الضعف والسطحية والسذاجة. فتلك الأداة الدفاعية، بين الإنسانِ المنجرح، والمجرَّح أمام عدوٍ تِمْساحيِّ الدموع والشفقة، عبارةٌ عن استسلام، ومحوٍ للذّات، وتماهٍ في المعتدي الالتهامي، والافتراسيِّ اللئيمِ في نظرته لفريسته. وتلك الآرائيةُ الشخصانيةُ رفْضٌ للصراع،

وتلطيفٌ للجو الصراعي. لكأنّها تودّدٌ للقاهر الداخلي، والعواهر الخارجية.

17 ـ يُذكِّر الشخصاني العربي الواقعي أو الملتزِم، وشتّى القراءات الشخصانية للإسلام، بالبرغسونية؛ وهذا، برغم كل شيء. وهو أيضاً، الشخصاني العربي وفي الفلسفة الإسلامية الشخصانية، قريبٌ للوجدانية، وللتومائية المُحدثة، وللفلسفات المُسيَّسة المرغوبِ لها أن تُبقي «الغربَ» على قيمته داخل النصوص والنفوس والواقع؛ وأن تحافِظ للعربي ـ أو مَنْ هم في العالم المنجرِح ـ على رؤيته لذاته وحضارته وقاهريه المعتدين على كرامته وذاته ونَحْناويته.

18 ـ تلك الفلسفة قد تكون أشياء عديدة أخرى؛ لكنّها قد لا تكون قطّ واقعية. إنّها لا واقعية، بل هي ضد واقعية. والأهمّ هو أنّها نخبوية، مترجرجة الانفتاح على الخارجي والاجتماعي والموضوعي. وقد يُقال فيها أيضاً إنّها مهمِّشة للجمهور واللامحظوظ، محافِظة، مطيعة، غير متمرِّدة. . . ولعلّنا لن نتعب أيضاً من ترداد أنها: تُصالِح، وتوفِّق، وتلفِّق. وهي أيديولوجيا تتودّد أكثر مما قد تُقارِع، أخلاقانيةُ النزعة والرؤية. لقد جعلت من توجّهاتها نوعاً من الدين، وشعاراتٍ سياسيةً موظَّفة، غير بريئة، وغير فلسفية. ومكانةُ العقل تبقى، في جميع تلك «الآراء الظريفة»، قريبةً من مكانة اللاعقل وضد العقل وغير العقل. لقد سبق أن كرّرنا وَصْفها بأنّها أُخطوطية، شيمائية، محكومةٌ بقسرياتٍ وهوامات، بتخيّلاتٍ ورمزيات. لا تَبعد كثيراً من أن تكون لفظانية؛ وخطاباً بليغاً رخوَ البنيةِ والمنهجية.

19 ـ إنّ الشخصانية، بحسب المدرسة العربيةِ الراهنةِ في الفلسفة، بل وأيضاً بحسب تيارها الإسلاميّ داخل هذه المدرسة، صقل ورسّخ، أو انتقدَ وامتصَّ أفهوماتٍ عديدةً، وأسئلةً فلسفيةً مختلِفةً حول الأنا والأنا الأخرى والمطلَق. ولقد جرى التعلُّم ثم التخطّي والنسيانُ للشخصانية «الغربية» بالتهامٍ فائقِ السرعة، وقليلِ العقباتِ والصعوبات؛ أي بلا كبير جهدٍ، وبغير عناءٍ أو تكلّفٍ.

III

1 ـ تياراتُ الإنسانويةِ رقيقةٌ ونافعة غير منيعةٍ. وغيرِ مدرَّعة أو بلا عِظام.

الوجودانية والشخصانية والتأويلانية والجوانية داخل المدرسة الفلسفية العربية الراهنة والتيار الإسلاميّ داخل تلك المدرسة:

أ/ ما أعطاه م.ع. الحبابي جيّد؛ فالإيجابيات إسهامية. وهي نفعت أو ذابت في الفكر العربي الراهن، وبخاصةٍ في قطاعه الغنائي أي في الإيمانيات، والسلفانية المُحْدَثة المتحرِّرة، وفلسفة الدين، وفلسفة الألوهة، والتصوف، أو النظريات الشمولانية في مفاهيم الألوهة والمطلق والرَّبِنْسانيةِ (وحدة الوجود، الحلولية، الألْهَنَة، التوحيد والشِّرْك أو التعديد...). غير أنّ قراءة الحبابي عقليمانية، غير تاريخية، غنائية، غير نقدية، متقبِّلة للمسبق الجاهز والفهم الأُحادي للخطاب.

ب/ ما أعطاه ع. ـ ر. بدوي، في مجالنا هذا عن الفلسفات الإنسانية والوجودية والشخصانية، يبدو أساساً، ومتيناً، وخطاباً تأصيلياً تأسيسياً... غير أنّ هذا القول التأييديّ، أو واضحَ التقدير لنظرية بدوي، لا يَحجب اختلافَنا معه أي رغبتي في توضيحه وتوسيعه، في نقده واستيعابه، في تمثُّله وتخطّيه، ومن ثم في تغييره وأشكلته وتثميره، بل وإعادة تثميره أو إعادة صياغته.

يَتَسرَّع كثيراً بدوي في قوله الحماسي الذي يفيد أنّ «النزعة الإنسانية» هي، عند العرب المعاصِرين، الهدف الفلسفي النهضوي، والهدفُ الأسمى أو المشروعُ الذي يؤسِّس تلك النزعةَ على أصولها العربية القديمة والذي هو باعثٌ لحضارةٍ جديدةٍ مرجوّة.

ويَسقُط بدوي في المبالغة، أيضاً، وفي القراءة اللاتاريخية أو القراءة «المُحابية» المسبَقَة والإيمانية، حينَما يرى أنّ تلك «النزعة الإنسانية العالمية ـ التي بشّر بها الحلاج ومجّدها ابن عربي ودعا إليها ابن سبعين ـ هي نتيجة منطقية لقولهم بوحدة الوجود وأنّه ليس ثم إلا الله. فكيف يحقّ له بعد هذا أن يفرّق بين ناسٍ وناس، وبين وطنٍ ووطن. نعم! إنّ حبّهم الشامل يشمل الإنسانية كلها بل والوجود كله، وإنّ نظرتهم وآفاقهم تنتظم الكون بأسره»[1].

ويَسقُط بدوي، والشخصانيةُ العربية، والمسلمة كما الإسلامية، وتيارُ السلفانية المُحْدَثة، والجوانية، الخ. ، في قراءةٍ «لاهوتية» وأيديولوجيةٍ تراثيةٍ من النوع الذي يَتميّز به علم الكلام عن عِلم الطبيعة وعن الفلسفة. . . وفي الواقع، إنَّ تراثات الإسلام، أو ثقافاته، مَيَّزت الإنسان بالعقل، وجعلته مركز الكون، وغاية الخَلْق الإلهي، وأهمّ مخلوق، وعلى صورة الله ومثاله. . . ويؤخَذ الإنسان، في الثقافة الدينية المسلمة، غير منفصلٍ عن الألوهة، و«محكوماً» بالعناية الإلهية، وبالمَعاد أو المصير المميَّز. . . وبَعدُ أيضاً، وأكثر، فالإنسان وحده مرتبطٌ بمثياقٍ مع الله، وموجَّه نحو الأخلاق، وقادر على تحقيق الفوزَيْن، ومسؤول أمام الله، وخليفته تعالى (را: آيات قرآنية حول: الاستخلاف، الأمانة، الميثاقية، التسخير، توجُّه الرسالة النبوية أو خطاب الوحيِ إلى العالمين كافة. . .).

2 ـ مزالق القراءة الالتقاطية التعفيرية:

داخل الشخصانية العربية، من اليسير التقاطُ ما قد يقال إنّه مفاهيم الشخص، والإنسانِ الكامل، والإنسان المتميِّز بالعقلانية والفضيلة والوعي، أو الإنسانِ المتميِّز

(1) بدوي، رسائل ابن سبعين، القاهرة، المؤسَّسة المصرية العامة، 1965، ص16؛ نقلاً عن: حنفي، م.ع.، ص125.

بأنّه قادر على الأنسَنة والتشخصُنِ والتروحُن. . . ومن الممكن أيضاً التقاطُ سريع وسَهْلٌ لمفاهيم من مثل: المحبة، التعاطف، العدالة، التواصل الفاضل الواقعاني والنّدّيّ، الإنسان الذي هو ذاتٌ حرّةٌ أو أنا مستقلة فاعلة ومسؤولة، الإيمان بوحدةِ البشرية أو بوحدة الوجود.

من أخطر المحاذير، هنا، ومن المهَالك والمزالقِ التي قد يَنْحدر إليها، أو تفترسه، يُذكَر المَيلُ الالتقاطيُّ لمفاهيم الأَنْسَنة والجوّانية، أو الذّاتِ والشخصِ والكينونة، في وسَط خِضَمّات النصوص التأسيسية أو الينبوعية والمَهاديةِ أو البدايات (القرآن، السُّنّة، السيرة، الحديث، الفقه، الأنبيائية، تفسير الوحي). وتعفير تلك المفاهيم هو التقاطٌ مُضْنٍ للمبعثَر والشذرات والقليل والمقنَّع أو المغطّى، ونشاط شاقّ وتعسّفي، قسري وقَصْري، اعتباطي وافتراضي. . . ذلك لأنّ التنقيب هنا يكون نشاطاً بشرياً في ميدانٍ قد يؤخذ بمثابة إلهي وفوق بشري، خارج التاريخ والمكان، مُطْلَقٍ وثابت، خالدٍ ومسبَقٌ، مثالي وجوهراني، متعالٍ وما هَوي، غير خاضعٍ للوعي والإرادة ومن ثمّ للتفسير والتغيير الاستيعابي التكييفاني[1].

في التوقّد بالتفسير الإنسانوي لآيات الاستخلاف، والجهاد، والأمانة، والتسخير[2]، والميثاقية، رأينا توسيعاً للنظر وللثقة بالإنسان والحرية. ليس الصواب وحده هو المقصود، والمرغوب، والمفتَّشُ عنه؛ الأهمّ هو أن تُغرَس وتُمتَّن تلك التفسيراتُ التي يدّعي اليوم كل دينٍ، أو كل ثقافة إنْ لم نَقُلْ كلَّ فلسفة، إنه هو السابق إلى إعلائها.

إنّ أوروبا، أو الكاثوليكية وليس فقط البروتستانية، كما البوذية أو غيرها، تَزعم كلُّها أنّها «أوّل» من قال بالتفسير الإنسانوي للإنسان، وأنّها الأسبق، والأهَمّ، والمحتكِرة للفلسفة الإنسانوية أي لمقولات احترام حقوق المواطن، أو للمناداة بالحرية، وتقديس الذّات، واعتبار الشخص قيمةً أولى وتاريخية، فائقةً ولا تُمَسّ أو تُنازَع أو تُقَلَّص أو تعاد إلى ما هو غير بشري.

---

(1) رفضتُ الاشتراك في مناقشة أطروحة دكتوراه، في إحدى الجامعات، كان موضوعها: فلسفة الإنسان في الحديث النبوي.

(2) يُذْكَر أنه لا تفريق، أو مفاضلة، بين الأنبياء (القرآن، البقرة: 136).

3 ـ تعاونُ أُفهوم الشخص، أو الذّاتِ، مع أفهوم المواطنِ الملتزِم أو الإنسانِ المنغرِس. المجرَّد والعياني أو الناجح والفاشلُ معاً وفي الآن عينه:

زرعَ الفكر العربي، إبَّان القرن الماضي، مساحةً عريضة من الكلام عن الإنسانوية والشخصانية، الجوانية والتأويلانية، الفلسفاتِ المؤمنة والمثاليات المُحْدَثة، الإسلامانيات المنوَّرةِ والتنويرية، القراءات الإسقاطية والأيديولوجية أي التقريظية والدفاعية للدين والوعي الروحي والإيمانيات ومنسك التعبّد أو أساليب التديُّن. . .

وكان ثمّة سؤال آخر هو كيف يتمّ الانتقال من الكائن البشري أو المادّة الخام إلى الشخص أو إلى الإنسان المؤنسَن والمشخصَنِ أو إلى الأنا الحقيقية الكينونية الجوانية أو الصميمية (را: فلسفة السؤال). وفي الخمسين سنة الماضية، تكَرَّسَ الانتقال من المفاهيم الميتافيزيقية كما الماهوية، والجوهرانية كما الإطلاقية، إلى التدبُّر الواقعاني للإنسان «العياني» المنغرس في مجتمعٍ أو حقلٍ وتاريخ أي في ظروفٍ وشروطٍ نسبية ومتغيِّرة وعقلٍ حُرّ ومسؤولٍ. . . لقد ترسّخ الانتقالُ من «الشخص» إلى المواطن، وتَعزَّز رفضُ ثنائيةِ فردٍ ـ شخصٍ لمصلحة مصطلحٍ واحدٍ هو الإنسان. وبذلك فصار الموضوع الأبرز هو موضوع حقوق المواطن المغموس في حقلٍ وعقلٍ ونَحنُ وتواصليةٍ وعالمية. والأهمّ هو أنّنا تجاوزنا أفهوماتٍ تجريدية، مُصاغة، مثالية، ماهوية، ميتافيزيقية. . . كما انتقلنا، في المدرسة الفلسفية العربية (ثم في قطاع فلسفة الدين فيها، بخاصة)، إلى حدّ ابتكار وتحيين مفاهيم جديدة أو صياغات مُحْدَثة، بل حَداثية النزعةِ وتنويرية، لمدلولات كثيرة أهمّها: الإيمان المُحْدَث، العقلانية المتغيِّرة النسبية المتطوِّرة، الاستخلاف، الأخُرويات، النبويات، الإسلامات، ثقافات الإسلام المختلفة المتعدّدة، الدين، الحُبّ، الإنسان، الغيبي، الفقه المُحْدَث، الخ. .

وأوصلتْ علوم الإنسان التي ازدهرت في الثقافة العربية، منذ الأربعينات والخمسينات، إلى إيجادِ مدرسةٍ إسهامية ومستقلّة في علم النفس وعِلمِ الاجتماع، والإناسةِ كما التاريخ، واللسان، والتحليل النفسي، والفلسفة. . .

وفي التجربة الراهنة مع الفلسفة، تغيّر مفهوم الميثاق الاجتماعي فتحوّلنا إلى مقولة العقد بين السياسي المنتَخَب المراقَب (المحكومِ بالقانون، والواجب، والحقّ)

والناخِب المُحاكِم؛ وإلى مقولة الشورانية المانِعة وحدها لظهور السلطة العصابية أو الرئاسة المَرضية اللاأخلاقية والمُمرِضة أو القاتلةِ لصحة المواطن النفسية وحقوقه السياسية في المشاركة والحرية، وفي الاختيار والمراقَبة والمواطنية القائمة على حقّ لا يُمسّ ولا يتأسّس على الدين أو اللغة، وعلى الطبقة أو اللون، أو العِرق أو الانتماء إلى أيديولوجيا معيَّنة.

4 ـ تَوَقّي التلويناتِ الدينية لمفاهيم المواطنية والفلسفةِ والكينونة كما التشخْصُنَ والتأنسُن والمسكونية:

زخّمت المدرسةُ الفلسفية العربية الانغراسَ، ثم التأثيرَ التوسُّعيَّ والعُمُقي المستمر، لمفاهيم تُلخِّص حقوق المواطن، وفلسفاتِ الكينونة، وفِكرَ التأويلانية والجوانيّة وما ماثَلَ أو شاكَلَ وشابَه... والأهمّ، هنا والآن، هو أنّ مدرستنا شديدة الحَذر من الأَرْدِية الروحية تُسْدَل، أو تُلبَّس وتُلقى، على تلك المفاهيم. وأنا لا أرى، البتّة، أدنى حاجةٍ إلى أن يَشعر المواطنُ أنّ حقوقه متحرّكةٌ بالغيبي، ومتوقِّدة بالتراثاني، أو قادمة من خطابٍ غير زمكاني أو من فضاء لا تُنظِّمه التاريخانية... فأخشى ما تخشاه مدرستنا الفلسفية، في الفكر العربي الراهن، هو التأسُّس على فهمٍ تجريديّ للإنسان، أو على إنسانويةٍ غير تاريخية، مَبْنِية، مُتَصَوَّرة، جوهرانية، جامدة وثابتة.

إنّ نقدنا للمجتمعات الآلوية، أو للحضارات معقّدةِ التصنيع وثوراتِ العلوم والتِّقانة، هو الذي يُظهِر انجراحَ مجتمعاتنا من حيث الإنسانوي والشخصاني، أو التروحُن والتأنسُن للمواطن والتَّحنُ والتواصلية، أو للعقل والحقل والقيمة. فنقدُ العقل والحقل والاقتصاد، في مجتمعاتٍ راقيةِ الحداثةِ وما بعد الحداثة، هو الذي يكشف مستويات الرّقيّ ومعايير النضج والتحيين الفعلي لما هو تشَخْصُنٌ وتَروحُنٌ في المجتمع والأنا والحضارة. إنّ مفاهيم الإنسانوية والتنويرانية، وما إلى ذلك من قيم خاصة بالإنسان اللامنجرح والمجتمع اللاجارح، هي مفاهيم وليدةُ المجتمعِ المعاصر، والمُدنِ الكبيرة، وتطوّرِ الفكرِ والحقوقِ كما الحقل العامِّ والفضاءِ الديموغرافي، والآلة المقولِبة وقيمٍ غير زراعية بقدر ما هي قيمٌ تبادليةٌ وحسابية ومفسَّرةٌ بالاجتماعي والتاريخي، وبالنسبيّ والعياني.

ففي المجتمع الآلوي، في العقلية الآلانية، يكون الفضاء مهيَّئاً لتميُّز المواطن ولاستقلاليته وشعوره بذاته داخل الكُلّ أو النَّحنُ الضاغطة. . . ولا أظنّ أنّ المجتمعَ الروحانيَّ النّسغِ والعقليةِ، أو السلوكات والحضارةِ وشتّى الأعراف والتقاليد والقيم، شديدُ الاهتمام، أو يبلوِر الاهتمام، بمفاهيم وسلوكاتٍ تُعزِّز الشعور بالفردانية من حيث هو شعور بالأنا المستقلّةِ، والمتميِّزةِ، والمحاوِرةِ، والمنفصلةِ، والمشرِّعة لذاتها، والمسؤولة عن ذاتها وحريتها، وعن مستقبلها ومصيرها، قيمها ومشاريعها، تواصليتها وأفكارها. إنّ رؤيةً أو نظريةً من هذا القبيل، في المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، ومنذ الأربعينات والخمسينات، صارت معتبرَةً أساسيةً ومتأصِّلة؛ إنّها مكتَسَبةٌ ومنتوجٌ محليٌّ لكن منفتِحٌ بتفاعلٍ ومرونةٍ وإيجابية على الدار العالمية للفلسفة والفكر وللإنسان والسِّلعة.

5 ـ أُشْمولة ومُحاكَمة. الشخصانية وأضرابها في الفلسفة وفلسفة الدين:

في مداخلة للزميل جيرار جهامي، بعنوان «الذات والآخر في فكر ابن رشد. . .»[1]، يوافق على متانة وفعالية ما أسميتُه بـ«المذهب الإنسانوي العربي في فكرنا التأسيسي، وفي قطاع الفلسفة العربية الراهن». ولعلّي أوضحتُ أعلاه تفضيلي لتسميته بالشخصانية، أو الإنسانوية، العربية؛ وفي حالةٍ قصوى، لا بأس عندي في تسميته بالشخصانية الإسلامية (نسبةً إلى الثقافات والتراثات الحضارية الإسلامية، إلى الإسلامات الحضارية).

أمّا العنوان الذي يضعه الحبابي، وهو «الشخصانية المسلمة»، فقد يكون مقبولاً، عندي، إنْ أخذناهُ، هنا، بالمعنى الحَضْرِي (الديني) لكن المَرِن والمُحدْثَن والمُعاد، بالتالي، إلى قول فلسفةِ الدينِ في المدرسة الفلسفية العربية الراهنة.

إنّ القول الفلسفيَّ في «النَّحنُ البشريةِ»، أي حيث حوار الأنا والأنتَ (النَّحنُ والأنتُمُ، الـ«نا» والـ«هُمُ»)، هو خطابٌ تأصَّلَ وتَرَسّىٰ، بوضوحٍ ومتانةٍ، داخل المدرسة الفلسفية العربية الراهنة؛ وبخاصةٍ داخل قطاع فلسفة الدين في تلك الفلسفة أو حيث

---

(1) أُلقِيتْ في: مؤتمر ابن رشد، 25 ـ 26 كانون الثاني 2002، بيروت، معهد المقاصد العالي للدراسات الإسلامية؛ وقبل ذلك، في: القيروان، نيسان، 1999.

حُدِّثَ وصُقِل عِلمُ الكلام، والتصوفُ، والسلفانيةُ المحْدَثة، والحداثوية بل وما بعد تلك الحداثوية (بالمعنى المحلي، العربي، نسبيٍّ النجاح، لتلك المفاهيم التي كانت أنجح وأشمل في بعض أمم «الغَرْب»).

في كلامٍ أخْصَر وأَقْصَر، قد أُعيد إلى فلسفة الدين جانباً من نظرياتِ مفكرين مِن قبيل الأفعاني وعبده؛ ومَنْ يشاكلهما ويشابههما في التفسير والإدراك والفهم للدين، وللفكرِ والمجتمع (را: السلفانية أو التقليدانية أو المفكِّرين الدينين؛ التفكير في الروحاني، وعلم الكلام، والعقيدة)... وبذلك فالفلاسفة، والمنظِّرون في الإيمانيات والعقليمانية والمتخيَّل الجماعي، قطاعان أسهم كلّ منهما في تدقيق وتعضيةِ مفاهيم الشخص، والإنسان، والمواطن، والنحنُ الوطنيةِ ثم النحنُ البشريةِ المتضافرة.

أُغفِل التأكيدُ على مقولةٍ رئيسيةٍ مفادها أنّ الدين (النصرانية، البوذية، الكونفوشية، الإسلام...) أرضٌ خصبة، أوفضاء صالحٌ دَمِثٌ، من أجل طرح وبَنْيَنَة الإنسانوية، والشخصانية، والتأويلانية، والجوانيّة، ونظرياتٍ أخرى تُحيِّن احترام الآخر، والمحبة، والمساواة بين الأديان، أو الثقافات، أو الأمم؛ وهكذا هكذا...

لقد كان كلّ خلافي مع دوميناك هو أنّي انطلقتُ من نظرٍ يساوي بين الأديان، وأنا رفضتُ اعتبار الهندوسية والبوذية ديناً مُشْرِكاً؛ ومن ثم دون الأديان التوحيدية. وفي كلام يُخفي أكثر مما يُعلِن، أنا طرحتُ فكرة أنّ البوذية، والأديان الكنعانية، والتصوفَ المسلم، تقولُ بالمحبة، وبوحدة الجنس البشري... وفي الدين الإسلامي، كشاهدٍ وليس أكثر من شاهد، يبدو عِلمُ الكلام المُحْدَث، والإصلاحيون (م. عبهد، كرمزٍ أو مَثَل)، والمتَديِّن، وحتى الإنسان الدهمائي، متأسِّسين على اعتبار الدين الإسلامي موجَّهاً إلى الناس، إلى كافة الأمم والأعراق والثقافات (را: العالَمينية في الإسلام). أنا لا أنتمي إلى فلسفة الدين، في المدرسة الفلسفية العربية الراهنة؛ وليست هي من اختصاصي. لكنّي لا أقول إنّها مُجدِبة، معادية للفلسفة، بلا أهمية أو مكانةٍ نسبةً إلى الفلسفي والعِلمي. فأنا أقول إنّها لا تُقارَن مع الفلسفة المحضة أو مع العِلم؛ وكُلُّ مقارنةٍ هنا تقود إلى تسفيل فلسفة الدين نفسها، أو إلى ما قد يُسميّه مُغرِضون فكراً دينياً، أو فكر إصلاحٍ ديني... إنّ النظر المتنكّر، عند بعض المتعصبين، للفكر

الديني، نظرٌ منجرح ودوافعيته مستورةٌ مقنَّعة، تخاف وتُسفِّل، أي تعادي الفكر وأُمماً وتهوى مَرَضياً فكراً وأُمماً. وقطاعُ فلسفة الإنسان المنغرسِ يتجاوز معاداةَ ثقافةِ والذوبانَ الباتولوجي (القسري، الانتحائي) في ثقافةٍ تبدو أنها أقوى، أو كانت قوية، أو ما تزال تُسيء للإنسان، والإنسانيةِ برمّتها، والفكرِ، والفلسفة... وآخر دعوانا أنّ الدين، وليس الفلسفة بمفردها، يُسهِّل على المحلِّل المنظِّر، في فلسفات الإنسان ومشكلات الوجود، صياغةَ نظرياتٍ وتَسْآلاتٍ حول معنى الإنسان وحقيقة الوجود، حول العقلِ والوجود والقيمة(1).

مرجعية مقتضَبة:

زيعور (علي)، «الاجتهادات الحضارية الكبرى للخطاب العربي في الألوهة والإنسان والعلائقية»، في: فلسفةُ الحضارةِ ومَعْنَيَةُ المجتمع والعلائقية (بيروت، مُؤسَّسة عزّ الدين، 1994)، صص 345 ـ 412.

ـ «المذهب الإنسانوي العربي في فكرنا التأسيسي وفي القطاع الفلسفي الراهن»، في: عبد الرحمن بدوي في عيد ميلاده الثمانين (القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1997)، صص 327 ـ 396.

ـ قطاع الفلسفة الراهن في الذّات العربية ـ تيّارات المدرسة الفلسفية العربية في القرن العشرين، بيروت، مؤسسة عزّ الدين، 1994.

بدوي (ع. ـ د)، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، القاهرة، 1947.

ـ الإنسان الكامل في الإسلام، القاهرة، 1950.

ـ روح الحضارة العربية، بيروت، 1949.

ـ رسائل ابن سبعين، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1965.

(1) مِمّا سهّل علينا قراءة ابن سينا، ثم ابن رشد (بل والفلسفة الإسلامية، بعامة)، قراءةً وجودانيةً وشخصانيةً أو تأويلانيةً وإنسانويةً، أن الفلسفة العربية الإسلامية «مَرْكَزت» أو فوَّقَت وأعلت كثيراً مقولاتٍ من نحو: الماهية والوجود، الوجود بالقوة والوجود بالفعل، مدينة الكون الواحدة الفاضلة، مخاطَبة الناس كافة، العالمينية...

- حنفي (حسن)، «الفيلسوف الشامل: مسار حياةٍ وبنية عمل ـ عبد الرحمن بدوي في عيد ميلاده الثمانين»، في: عبد الرحمن بدوي في عيد ميلاده الثمانين (أعلاه، رقم 2)، صص 63 ـ 66؛ أيضاً: صص 74 ـ 77. هنا يقول حنفي (ص65): «لا يرى [بدوي] غضاضةً في التحاق ماسينيون بالجيش الفرنسي في سوريا وفلسطين وقلقيلية ودخول القدس مع اللّنبي 1917. . .»؛ ولا يُخفي حنفي أنّه يعرف عن ماسينيون، ولا سيما عن هـ. كوربان (هو نفسه، المعروف جيداً)، أشياء أخرى أحدثت إيلاماً للفكر العربي والإسلامي والعالمثالثي.

أُضْمومات

1 ـ لم يكن م. ع. الحبابي يُحارِب، بوضوحٍ وموضوعيةٍ نسبيةٍ، الكامنَ أو الهاجع الثاوي في قعر اللعبة الخداعية التي أشاعت أنه «انتُخِب أميراً للقصة الفرنسية في احتفالٍ كبيرٍ في باريس سنة 1982 في إشراف جاك شيراك عمدة باريس وحضور الرئيس الشاعر سنغور. وسبق أن انتُخِب أميراً للشِّعْر الفرنسي سنة 1972». . . وتتوسّع اللعبة الطريفة، ذات القواعد غير المجهولة وشديدة الانفضاح والمكر، فتقول: «ورُشِّح لجائزة نوبل وكاد يَظفر بها لما يَتمتّع به من مكانةٍ أدبية وفكرية في المغرب العربي وفرنسا».

2 ـ كان العمل في «موسوعة الفلسفة»، مادة الشخصانية، هو ما دفع إلى أن أحلِّل الفروق بيني وبين الحبابي وبدوي في مجال الشخصانية والإنسانوية. وكنتُ أضع في واجهة الخطاب أنّي أتميّز عنهما بكوني قرأتُ، تبعاً للمنظور الشخصاني والإنسانوي وبخاصةٍ الوجوداني، فلسفةَ الفارابي/ ابن سينا، والغزالي، وابن رشد، والفلسفة الإسلامية بعامة[1]؛ وذلك كله تأصُّلاً على مقولة الماهية والوجود، الوجود بالفعل وبالقوة. . ؛ وعلى النظريات الصوفيةِ ثم العرفانية (الحلاج، البسطامي، ابن سبعين. . .).

---

(1) كما أعَدْنا قراءة الغزالي، في «المنقِذ»، وأَغوسْطين، في «الاعترافات»، في ضوء الفلسفات الوجودانية والشخصانية؛ وبخاصةٍ في ضوء التمحورِ حول الإنسان المنطلِقِ من ذاته، والمهاجِرِ داخل ذاته، بحثاً عن الألوهة.

3 ـ إنّنا، ولاسيّما في الدار العربية والإسلامية وما شاكل أو ماثل، الأحوجُ إلى ضَخّ قيم الإنسانَويةِ أي إلى ثقافةٍ متمركزةٍ حول الإنسان المُطالِب بحقوقه وحقوقِ تواصليته ومجتمعِه. وهذا، بغير أن يعني الانطلاقُ من تلك القيم، ومن الرغبة بالتغيير ثم إرادة إعادة التثمير، معاداةً للألوهي أو المطلق، للميتافيزيقي. إنّ المدرسة العربية الراهنة، في نظرتها النقديةِ الشمولانية والعقلانيةِ للإنسان، تُعيد النظريةَ العربية التقليدية في الإنسان إلى التمحور حول الذات البشرية منفتِحةً على المطلق. فالعلائقيةُ بين الإنسان والله لا تكون قهريةً أو قائمةً على الخوف. ولا تكون قاتلةً أو استنفاعية، تاجريةً حسابية. ومدرستُنا الراهنةُ تُعزِّز وتُعيد صقلَ وتدقيقَ التصوراتِ الأُفقيةِ والمرنةِ عن الألوهةِ المُحِبّة، والواثقةِ بالإنسان وعقله، وبحريته ومسؤوليته؛ كما أنّها، تلك المدرسةُ، تَضع قيم الإنسان وحقه في **العدالة الاجتماعية الاقتصادية** في مواجهةٍ وصدامٍ مع الآليانية والوضعانية، العِلموية والدَّوْلانية، السياسةِ الشموليةِ الكليانية والسياسةِ المتفرِّدةِ الطاغية، السياسةِ التي تَخلق أو تُغذّي القُطْعانية والنِّمالية كما الأنظمة والثقافات والمؤسسات الثيوقراطية.

4 ـ والإنسانوية، في الشخصانية والتأويلانيةِ والمَهْدِيّانيةِ ومذاهب أخرى غنائيةٍ أو شاعرية، أداةُ فَضْحٍ وهتكٍ أو غسْلٍ ومحو للثقافة التي تُغذّي ذوبان الفرد في الكُلّ، والعضو في الجماعة (أو في الطائفة الاجتماعية، كما الدينية) والبنية العامة. وبالقَدْر نفسه، هي أيضاً أداةُ فضحٍ وهتكٍ شديدةُ الفعاليةِ والمنعةِ في ميدان التفكيك والتحليلِ لفلسفاتٍ «غربيةٍ» تقول بموت الإنسان ونهايةِ المؤلِّف، بموت الفلسفة والمركز والمطلق. . . (را: الهتكانية في الفكر العربي؛ أيضاً: قولُ المدرسةِ العربيةِ الراهنةِ في الحداثة العربيةِ الثانية؛ النقدُ للفلسفات الأوروبيةِ القائلةِ بموت الله والميتافيزيقا والإنسان؛ وباللافلسفة واللاقانون، اللاتوقّعيةِ واللامادة واللاطاقة، اللاإنسانِ، واللاعقل، اللاعِلم واللاحرية. . .).

5 ـ هل نستطيع اعتبارَ خطابِ الإنسان في البطلِ المنقِذ القادم، أو البطل المخلِّص الآتي، في المهدي أي في مدينة الاسلام الكاملة، **خطاباً في الإنسان أو نظرية إنسانوية**؟ إنّ الخطاب في المهدَوية ليس عقيدةً دينية. قد يكون اعتقاداً إضافياً، غذاءً روحياً مُلحَقاً؛ ولكنّه ليس أبداً فكرةً أساسية في ثقافات الإسلام وهذا، حتى وإنْ هو

عنى الإسلام الكاملَ المخلِّص، ودولته الفاضلة القادمةَ المتخيَّلة.

قد لا تُفصل المهديانية عن النظريات الصوفية ولاسيما العرفانية في الإنسان الكامل (القطب، الغوث، صاحب العصر أو الزمان...). فالنوعان، كلاهما، يَذهب إلى حيث يؤلِّه، بمعنًى ما من المعاني، الإنسانُ. إنّ الإنسان، في تلك النظريات الكثيفة الغنائية الشاطحة، يستطيع أن يعطي لنفسه معنى؛ وأن يرتفع حتى يبلغ درجاتٍ غير بعيدة عن الألوهة؛ وأن يحوز قدراتٍ كاملةً على الطبيعة الاعتباطية (قا: البسطامي، الحلاّج، الخ.).

سَبقَ أن اعتبرنا، في القراءة التحليلنفسيةِ الإناسيةِ للذات العربية، أنّ **المدينة الفاضلة** تعويضٌ أو ردُّ فعلٍ دفاعي على المجتمع القمعِي الطاغي والسياسة الظالمة أو الأب القاسي والعائلة المضطربة... كما أشرنا، مراتٍ عديدة، إلى أنّ **المهدي هو أبٌ مثالي** نسجته أواليات دفاعية عن الذات المقهورة المغلوبة، أو عن الأب الواقعي المقهورِ المُذَلّ، المسحوقِ الجائع، المنغلِبِ المقتول.

6 ـ ليس بغير مكانةٍ، أو بغير حضور، في الفكر العربي الراهن ونظرياته في الأديان المقارنة، قطاعٌ يقرِّب حتى المالغة بين الإنسان والله. إنّ الله تعالى، بحسب الصوفي المُسلِم، «إنسان» نُخاطِبه، ونتحاورَ معه، ويَنطلق مِنّا، ويَعيش فينا. نُحِبّه ويُحِبُّنا، يدعونا إليه ونَنجذب صوبَه ونَرتفع به ونحوه وإليه وفيه.

وتلك العلاقةُ الوشيجةُ بين الإنسان يؤكّدها الدينُ العربي الثاني، أو حُبُّ المسلم للمسيح.

7 ـ يقترب محمد الحبابي من مقولةٍ تدمج المحبة والله (را: وَعْزيز، صص 9 ـ 15). وفي ذلك يدمج فيلسوفَنا، بغير نقدٍ وبغير اهتمامٍ بإظهار الفوارق والاختلافات، بين المعنى الصوفي للحب ومعناه الإنجيلي. وذاك منطق راغبٌ، أيديولوجي؛ يطمس المختِلف ويَحجب أو يلغي الخصوصي (را: أواليات الدفاع).

8 ـ والمستصفى، تُحارِب المذاهبُ في الإنسان الغَرَقَ، كما الإغراقَ، في السلوكاتِ المنمطةُ والوعيِ المشيَّأ؛ وتُدافع عن الحرية الفردية وعن الميتافيزيقي والكينوني و«الإلهي» أو الروحاني في الشخصية، وعن الإنسانوي والصميمي والحقيقي

في الأنا المنغرسة في مجتمعٍ يطلب العدالة، وفي واقع مقصودُه التنمية والمساواة وحقوق المواطنية (را: العقلية والسلوك في عصر الآلة وما بعدها).

كما تَصْقل النظرياتُ المتمركزةُ على الإنسان، والقاصدةُ إليه، المعبِّرة عنه والمنصبَّة على كينونته الواقعية، ثقافةً تتجاوز التلبُّث عند المستوى الأحادي؛ أو عند المعنى الواحد للنص والفعل (را: الحَرْفانية، النزعة إلى الاكتفاء بما هو حَرْفي ومعنى ظاهري مُقفَل مُقفِل؛ أو عند النَّسَق العمومي والمذاهب المحْكَمة الكبرى.

وتُحارب تفسيرَ الإنسان بالعامل الحاسم: بالعامل الاقتصادي أو العاملِ الجغرافي، اللغوي كما العِرْقي (را: العِرْقانية، الرَّسانية)؛ بالإيمان أو العقل، الأرض أو المناخ، الحرية أو النظام السياسي، البطلِ أو الدين، المجتمع أو القوة. . .

9 ـ أمّا أبرز الخصائصِ غير الدقيقةِ وغير السَّدِيدة ومن ثم ناقصة الفعالية والمنعة، في المذاهب الانسانوية، فهو أنّها مذهبٌ وَعْياني؛ هي فلسفاتٌ وَعْيانية **تنطلق من الوعي**، وتتأسَّس عليه، ثم على الحضور، وعلى الميتافيزيقا والإرادة.

وهي، وعلى الرغم من أنّها تبدو متمركِزةً حول الإنسان، متمركزةٌ على المطلق. والمطلق هو المقصود الأسنى، الغايةُ القصوى، التاجُ الأسمى.

وهي، وعلى الرغم من أنها تُحلِّل بالعقل وتَنْظر فيه ومن أجله، فلسفاتٌ إيمانية. إنّها تتحرك بالاعتقادي؛ والإيمانات هي النُسغ، والوقودُ، والمحرِّك، والموجِّه. . . (را: العقليمانية العربية؛ الفلسفات المثالية النزعةِ والمبتغى. . .). إنّها فلسفاتٌ فِياويَّة، غنائية، وجدانية، عواطفية، أناوِية. . .

وهي، وعلى الرغم من كل شيء، **مذهبٌ إرادَويّ** (را: الإرادَوية)، أي فكرٌ يغلّب الإرادة؛ وبذلك فهو مذهب ينسى أنّ الإنسان كائن ضعيف، محدودُ القدرات والطاقات، هَشّ وخَطّاء، عطوبٌ وكثير الانجراحات، محكومٌ باللاوعي والمتخيَّل اللذَيْن يَبدوان، في ذلك المذهب، شِبه محجوبَيْن تأثيراً وحضوراً ومردودية.

الفصل الثالث

التّمايُزُ والتعاوُنُ بين الروحانيِّ والنفساني
و
العقلاني في فلسفة التّصوّفِ المُحْدَث

القَطْعوَصليةُ بين النفسِ والروحِ والعقلِ في فلسفة الأديانِ المقارنةِ وفضاءِ الحداثة والتنويرانية

1 ـ ميدان التصوّف المحْدَث (الجديد، الفلسفي) داخل المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والحداثة الراهنة والفكر:

قد يُعدّ م. الشيبي من البارزين الذين كتبوا في مجال الوقود الفلسفي المحْدَث للفكر الصوفي، وأرّخوا للتصوّف بطريقةٍ تبدو منتِجةً واستكشافية. وقد ألتقي مع الشيبي حول نقاط مشتركةٍ عديدةٍ، على الرغم من أنّ معظم مناهجه التاريخية تقليدية ومعهودة. غير أنّ الجديد أو الإسهامي كان ـ عنده ـ اعتماده لتلك المناهج عينها ليس لدراسة المعروف المعهود، وإنّما لدراسة مساحاتٍ كانت مُغْفَلة، أو منسيةً وغير مُنارة.

إنّ المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة قد استعادت مجال التصوّف التأسيسي (الذهبي، العربي الإسلامي، القديم...) مع إعمالِ النظر في صقله وبَنْيَنته؛ واتّبعت قراءةً له مستقبلية النزعة، واعتمدت طرائق عياديةً أو تحليلنفسيةً شبيهةً بطرائق قراءة الحلم والسيرة الذاتية والأسطورة... وهكذا طبَّقت تلك المدرسة على التصوّف طرائق التشخيص والتفحّص التي بها يَجري تحليلُ الشخصياتِ العُصابيةِ، وظاهرةِ الإدراك؛ وتفسيرُ الرمزي والمتخيَّل أو الغوري واللاواعي. في كلامٍ قليلِ الكلام، لقد اعتبرنا التصوّفَ نصّاً يَجري تحليله بحسب قوانين، وخطاباً داخلَ مجالٍ معرفي محدَّدٍ له مصطلحاته وأعلامه ومفاهيمه (را: فلسفة النصّ أو النصّانية). وبذلك، فالأضواء

الفلسفية، أو الإنارة الفلسفية، للتصوّف «الأصلي» أو «الأرومي»، تأخذه بمثابة إحدى النظريات العربية الإسلامية الميتافيزيقية، وكرؤيةٍ شمّالةٍ للوجود والمعرفة والتقييم.

2 ـ خرافاتُ الموضوعية والعِلموية والحقائق المحضةِ المجرَّدة.

عقباتٌ أخرى أمام التأرخة والتقييم وتطويرِ المعرفة:

تَرى المدرسة الفلسفية العربية الراهنة أنّ تاريخ التصوّف الإسلامي[1] معرفةٌ مُمَذهَبةٌ بماضي خِضَمٍّ بلا شطآنٍ داخل الفكر العربي الإسلامي في تجربتَيْه: التأسيسية؛ ثم الاجتهادية (النهضوية، المعاصِرة). ولقد ترسَّخ داخل تلك المدرسة القولُ الذي يؤسِّس معرفةَ التاريخ على المفاهيم، وهي مفاهيم تَسْترفدها التأرخةُ من علوم مجاورة لها (علوم المجتمع والنفس والاقتصاد...). أما أجهزة التأرخة هذه، فهي الطرائق «العقلانية» التي تحكُم علومَ الطبيعة أي التي تَتَشيَّد على «خرافةٍ معاصرة» تُدْعى الموضوعية (را: التفسير، السببية، القوانين...) أو المؤرِّخ المحض المنزَّه، أو الوقائع والحقائق والوثوقِية...

وهكذا يَظهَر، على نحوٍ فوري، ومباشرةً، أنّ صعوبات تأرخةِ التصوّفِ تَنبع من ثلاث أظنونات:

أ/ الظَّنُّ بإمكان خَلْق المؤرِّخِ الموضوعي أو كتابةِ النّصِّ التاريخي المستنفِد والمانع والكامل.

ب/ الظّنّ بإمكان المفاهيم الكامل التام على التعبير كما على التوصيل، أو على الفهم والتفهيم، الإداءِ والإبلاغ.

ت/ الظّنّ بإمكان تطبيق المناهج الموضوعيةِ المنحى على التاريخ؛ وهنا ظنٌّ هو أيضاً قائم على جهلٍ باللاواقعي في الأنماط المثالية التي تخيَّلها ماكْس فيبر، وبَهَرت فترةً قصيرة بعض الزارعين في «علوم العقل». لقد تغيّر معنى المقولات في التاريخ؛ وأعادت الحداثةُ صياغة المجال للمصطلحات التاريخية: القانون، السبب، المرحلة، الواقعة، الحقيقة، المعرفة، الذاتانية، منفعة التاريخ... (را: التاريخانية النقدية).

---

(1) قا: م. ك. الشيبي، صفحات مكثّفة من تاريخ التصوف الإسلامي، بيروت، دار المناهل، 1997.

3 ـ المعرفةُ التاريخية كُلّيةٌ وغَوْصية واستكشافية مستقبلية.

إمكاناتُ الذاتي والفهمِ والتأويلِ كما التذوّقِ والراهن والموضوعي:

لعلّ مناهج التحليل النفسي الإناسي الألسني تبقى قديرةً في التأرخة للتصوّف إلى درجة القولِ إنّها مناهج دقيقةُ التفسيرِ والتفهّمِ، وإنّنا قد لا نستطيع الاستغناء عنها أو تبخيسَ قيمةِ منتوجاتها. فالمؤرِّخ للتصوّف، كما المحلِّل أو المعالِج النفسي أو العيادي، ينطلق من الحاضر، ومن «وقائع» بل من معطياتٍ ملحوظةٍ أو تشخيصات متوخّياً الغوصَ في التلافيف والتضاعيف... وكلاهما يذهب من العوارض والمظاهر البادية والعلني إلى ما هو «جذور العقدة»، أو إلى ما هو معتِم أو قسري، أو دفين مَنسيٌّ، أو لامفصوحٌ ولا معبَّر. ويعتنيان باللاسوي والمنجرح: يتحرّى المحلِّل النفسي، كما المؤرِّخ، على غرار فِعلة الشرطي الحاذق، واللصّ أو المحتال، والمكذِّب أو الاتهامي (را: التحليل النفسي للفوبيا، للخَلجة أو للهستيريا، للحلم أو لراوي حادثة جرت للتو أمامه...؛ قا: ما بين الإدراك والذكاء).

يبدو أنّ مصطفى كامل الشيبي، في قراءته للفكر الصوفي وحقباته وأفهوماته، جزء من تلك القراءة. فثقافة ذلك المؤرخ ومنطلقاته من الراهن وفضاءِ الحداثة، التي وقَّدَت تأرخته للتصوّف في علائقيته مع التشيّع المغالي والصراطي (السُّنّي)، أرهفتْ أدواته الموضوعية المنحى، وصَقَلت وسائله وقدراته الشخصية على التفهّم والتذوّق، على المعرفة بوسائل تنبع من ذات الإنسان؛ مِثل: المعاناة والتعاطف، المحبة والصداقة أو العِشْرة.

تُشْبه هذه العلاقةُ بين م.ك. الشيبي والتصوّف أو الباطنيات بعامة، أي بين المؤرِّخ وغرض التأرخة، علائقيةَ الذّات (الفاعل) والموضوع (المفحوص، الصابر) في مجال التحليل النفسي. ففي العِلمَيْن، أو المجالَيْن، تكون العلاقة التفاهمية التعاطفية لا بُدِّيةً من أجل النجاح والمرودية، المنعةِ والفعالية.

4 ـ أفهومات التصوّف متميِّزةٌ ومستقلّة.

الوظيفة المعرفيائية للمصطلح:

أبدعَ قطاع التصوّفِ، داخل الفكر العربي الإسلامي، أُفْهوماتٍ عديدةً تَميَّزت

بالخصوصية والنّجاعةِ والتكرُّس. وبصدور معاجم صوفية أصيلة، إنْ داخل الكُتب الينبوعية أَم مفردةً قائمةً بذاتها، تَعيّنتْ ـ على نحوٍ جديد ـ حدودُ ذلك المجال السلوكي الفكري. فقد نظَّمت المصطلحات الصوفيةُ غرضَ التصوّف، وأوضحت مقاصده، وبَنْيَنَت طرائقه في النظر إلى الشخصية والألوهةِ والطريقِ إلى المطلق والحقيقةِ والمستقبل.

لا مجال هنا لتعقّب وتقييم ظاهرة إبداع الأفهومات الصوفية؛ فلا التأرخةُ موضوعنا، وليس هذا الأخير مَعْنياً بتحليل مضمون تلك المفاهيم وبقيمتها، أو بصدقها وكذبها. . . فالأهمّ هو أنّ الصوفي خَلَق مصطلحاتٍ دقيقة، ولغةً محصورةً به وحده؛ وبذلك «التطوير الذاتي» وفَّر الفكر الصوفي لنفسه إمكاناتِ موازاةِ الفكر الفلسفي الذي وضع، مع جابر ثم مع الكندي وابن سينا وآخرين، مصطلحاته الخاصة أي الأداةَ المعرفيةَ التي تُحقِّق لنا قراءةَ النّص والدخولَ الواثق إلى فضاء الفلسفة واكتناهِ منطقها ولغتها وأسئلتها أو إشكالياتها.

إيماناً بالقيمة الكبيرة للأفهوم في تطوير اللغة والفكر، وفي إغناء المتخيَّل والدراسة المَقالية (المجرَّدة، النظرية، الأفهومية) استخرجنا، في «موسَّعة التحليل النفسي الإناسي الألسني للذات العربية»، المفرداتِ التقنيةَ الخاصةَ بالتصوّف من معجم الجرجاني الذي جَمَع مصطلحات الفكر العربي الإسلامي الكبرى والذي رأيناه معجماً ضرورياً في عمليات تجديد روحية ذلك الفكر، وتشييد أُسُسه بأجهزةٍ عقلانيةٍ أي على شكل نظريةٍ فلسفيةٍ هي روحانيةٌ معاً وعقلانية أو نفسيةٌ وتنظيريةٌ منطقية.

وبطرحه لتلك الأفهومات التأسيسية، فَرَضَ التصوّفُ ذاتَه كقطاعٍ فكريّ فسيحِ المجال والاقتدارِ على منافسة الفلسفة وعِلم الكلام، بل وأيضاً الفقه والأصول وميدان القَلَم التقميشي والأدب. ولا غرو، فقد استمرّ التصوّف ـ متحصِّناً بمفرداته وتطويراتها ـ يصارع تلك القطاعات؛ ودافعَ عن نفسه مُهاجِماً أفكار الغير بل ومسفِّلاً مبخِّساً لها مع تضخيمٍ لذاته بَلَغ حدّ اعتبارها البطل الأوحد (را: ميتافيزيقيا التصوف).

5 ـ تعريفُ التصوّف. أداةٌ أخرى أو ميزانٌ لمعرفته ومحاكمته:

اكتشف الفكر الصوفي بسرعة القيمةَ المعرفيائية للتعريف. فَحَدّ المصطلح، أو

تعريفه، يعني تطويراً للمعرفة إذْ يَجعل المعرَّف موضوعياً، أي مطروحاً للعَلن والدراسة. وبسرعةٍ أيضاً، أثار تعريفُ التصوّفِ الكثيرَ من الاهتمام المعرفيائي القاصدِ إلى التقاط ماهية ذلك السلوك/ الفكر، أو كشفِ منطقه وخصائصه المميِّزة، وتعيينِ شخصيته وبنيته. من أجل ذلك كله، قد نستطيع تأكيدَ مقولةِ أنَّ إقامة تعريفاتٍ للتصوّف عَمَليةٌ تَستحقّ التقدير، وتعني أنّنا أمام فكرٍ يَعي طريقه، ويَعرف «أصول» الإنتاج، أي أجهزته وكيفيّات العمل النظري وضبطِ السلوكِ تِبعاً للدوافعية (motivation) أو الوقود، وقصداً لغايةٍ مرسومة.

لقد اجتهد الصوفيّون في تقديم التعريفِ «الجامع المانع»، وتفرَّقوا أو تنوَّعوا أكثر ما التقَوا أو اتَّفقوا. وبثّوها مبعثرةً ومعقَّدة؛ كما قدَّموا تعريفاتٍ بسيطةً أو مبسَّطةً مكثَّفة؛ وهناك أخرى غرِقت في التفريع وتفريع الفروع... الأهمّ هو أنّها أتت تقريظية؛ ومبالِغةً في التضخيم للأنا والنحنُ وفي التهويل والهلعية والقرعِ اللفظيِّ الطنّان.

وفي جميع الأحوال، إنّ القراءة المستنفِدة المقارِنة تَنجح إنْ أَخَذَت تعريفات التصوّفِ على بساطٍ مشتركٍ يجمعها مع أقوال الكاهن الجاهلي، ومحاسن الكِلم، والحِكَم، والأقوالية، وآداب الفلاسفة أو نوادرهم... لكأنّ كل ذلك كان تنويعاتٍ على فكرةٍ واحدةٍ، ولمقصودٍ واحد، وبواسطة طريقةٍ معرفيائيةٍ واحدة.

6 ــ «أصل» كلمةِ تصوّف. لا وعيُ الكلمة أو مدلولاتها التّابعةُ والمُصاحِبة:

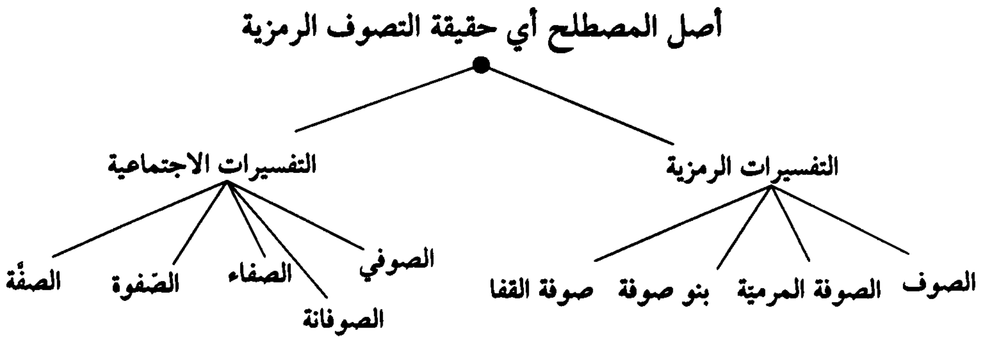
لعل الطريقة العيادية نجحت في استكشاف أصلِ كلمة صوفي عن طريق استكشاف اللاوعي الثقافي العربي الإسلامي، أو ما هو ظِلّي وهاجع في أنظمة فكرِ التصوّف وبنيته السلوكية ونسقه التعبّدي. لقد نجحت طريقة التحليلنَفْس الإناسي الألسني لأنّها لم تمكُث عند العلني والرّسمي؛ وذلك لأن المفصوح يَحجب المعنى الرمزي أو ما هو تجربة أولى رمزية ولا واعية وهاجعة أو «مَنْسية».

طرائق التنقيب عن اللاواعي الدفين المتضمِّن في التجربة الصوفية التأسيسية، والتي قلنا إنّها تغدو مطمورةً ومسكوتاً عنها، هي هي الطرائق الباحثة عن معنى الحلم وحقيقته الكامنة. فما يبدو، في النص الصريح للحلم أو لتعريف التصوّف أو للمرض

النفسي (العُصاب: الهستيريا، الفوبيا أو الخُواف)، هو العوارض والمظاهر التي تَطمر الجذور والعقدة أو الحقيقة والذكرى الصّدمية المترسِّبة.

يقودنا المنهج العيادي إلى تخطّي التفسيرات الخارجية والعِلموية التي تَظهر سريعاً عاجزة عن ولوج «التجربة»، أو التقاط ذكرى «الحَدَث» التأسيسي المكوِّن المُنتِج. وهكذا تَسقط تفسيراتٌ تَردّ مصطلحَ «الصوفي» إلى الاشتقاق من: الصفوة، الصفاء، الصُّفَّة، الصوفانة، والصوفي (الحكيم بالمعنى الهندي، أو بالمعنى اليوناني وحيث كلمةُ صوفيا)... وبتلك الإزاحة، أو الحذفِ لما هو حجابٌ أو عقبةٌ معرفيائية ومراكَمات طارئة، تأخذ بالظهور والبروزِ الجذورُ والحقائقُ المطمورة. وفي كلامٍ آخر، تَنْجلي أمامنا ضروراتُ الغوص في المعنى الرمزي الكامنِ والمتخيَّل لكلماتٍ مهمَّشةٍ وغير مرغوبة هي: الصوف، الصوفة المَرْمِيَّة، بنو صوفة (الغوث بن مُرّ)، صوفة القفا...

7 ـ أصل المصطلح أي حقيقة التصوف الرمزية أو المطمورة:



باستقصاء الغريب الناشز أو اللاسويّ، في قلّةٍ من تعريفات التصوّف التي قد تقارب الألف، وبتحليل كرامات الصوفي وأحلامه، وبكشفِ لاوعيه تبعاً لطريقة التداعي الحُرّ، قد نصل إلى المعنى الكامن أي التأسيسي الجاهلي للتصوّف. فتحت المطمور وبين التلافيف القيعانية يَظهَر أنّ الصوفي هو المضحّي بذاته؛ وهو أيضاً المنذور لله، وقاهر الموت، والنفس السائبة، وحَمَل الله، أو القربان، أو الغنم المرفوع كضحيةٍ لله وبديلاً عن تضحيةٍ بشرية:

أ/ **الصوفي هو الشخص المسيَّب**: إنّه الغنمة السائبة. فلا يملكها أحد، وهي مملوكة لله وحده أو لأهل بيته، للكعبة، لأهل مكة... وهي مكرَّسة مسيَّبة خِدمةً لمصالحهم وتحقيقاً لمنفعةٍ عامة مشتركة (قا: الحامي، الوصيلة، السائبة...).

ب/ **الصوفي مِلْكية مشاعية**: إنّه منذور للكعبة، أو لأهل بيت الله. لا يَملك نفسَه؛ فهو ضحية بشرية، وقربان. إنّه متروك مخصَّص للبقاء في صفات الضحية، وللفناء عن صفات نفسه. إنّه الضحية (الغَنَمة، الحَمَل) التي تُرفع إلى الله فداءً للناس، وتكفيراً عن ذنوبهم، وتطهيراً لهم. هو البدنة التي بدَمها تَشتري خطايا الجماعة؛ إنّه الفدو، الهَدْي، المقتول، الشهيد ومن ثم الرامز للخلود والانبعاث.

لا بُدّ من تكديس مفاهيم أخرى إنْ أردنا الاقتراب الأكثر فالأكثر من معنى التضحية والغَنم والصوف داخل نظام التعبّدِ والتقرّبِ من الله في الجاهلية وعند الأعراب [= الساميين] بعامة. ففي كلماتٍ أخرى نافعة، إنّ الصوفي، أصلاً وعند الجذور المحجوبة اللاواعية، هو بُدنة الله، وحَمَل الله، والمنذور لله أو لأهلِ بيتِ الله (الكعبة). الصوفي هو كبش إسماعيل، أو الكبش الذي فدى إسماعيل بدمه. وفي كلمةٍ تَخيّليةٍ أو قفزية قافزة، إنّ الصوفي هو إسماعيل نفسه... وإنْ شئنا قولاً آخر، يكون الصوفيُّ نسخةً مكرَّرةً عن التضحية بإسماعيل، مع كل ما في ذلك الطقس من عنفٍ وإيلام وعذاباتٍ للفادي والمَفدي معاً.

8 ـ إسماعيل والصوفي والمسيح. رمز تضحوي وانبعاثي:

انطلاقاً من إبراهيم في سعيه للتضحية البشرية، ومن ثمّ للانتقال إلى التضحية بالغَنَم كبديل، فإنّ الصوفي هو منذور يُقدِّم ذاته بمثابة بُدنةٍ ينتفع منها الجميع، وتَفدي الجميع، وتكفِّر عنهم ذنوبهم وتشتري خطاياهم. إسماعيل هو، في هذه الرؤية، المنطلَق والمؤسِّس والقدوة. إنّه ذلك النمط الأصلي للعربي؛ ثم للمسلم. والصوفي يكرِّر في نفسه التجربة الأولى، ويهدف إلى أن يكون الحَمل، والهَدي، والفداء، الخ..

قد ترتبط هذه الرؤيةُ بتجربة السيّد المسيح، لكن انطلاقاً من اعتبار أنّ إسماعيل

هو الذي كان القربان، وحَمَل الله، والمَفْدي أو الفادي معاً. وفي حين أنّ الفكر العربي تَقَبَّل المعتقد التضحويَّ الإبراهيمي العربي ـ عَبْر تقبّلِ فكرةِ الإنسان المضحّي بذاته ومن ثم الفادي وغافر الذنوب ـ فإنّ الفكر الإسحاقي نَفَر من الرّضى بذلك المعتقد نفسه ممثَّلا بالسيّد المسيح.

ليس كالإسلام، وللمعتقدات العربية الجاهلية، سنداً ومؤكِّداً للسيّد المسيح. ونجد في قطاع التصوّف، داخل الفكر العربي الإسلامي، كثيرين كرّروا تجربة إسماعيل، وحسدوا المسيح واجتافوه وتماهوا فيه. والجدير هو أنّ المسيح لم يكن، في التصوّف العربي الإسلامي، قادماً من خارج الذات أو أفكاراً مستعارةً اعتباطية. لقد عرفوه بطرائق المعاناة والمعيوشية، أي من الداخل وبالتجربة الحيّة. وكان حَسَد الألوهية والرغبة بالخلود والجبروتية، عند الصوفي في حضارات الإسلام، يتجسّد في حَسَد المسيح نفسه والرغبة باجتيافه وتَمثّله.

9 ـ الرمزي المشترَك بين الصوفي (إسماعيل) وحَمَل الله الإبراهيمي أو العربي (السيد المسيح):

يلتقي الصوفي مع كل رمزٍ للخلود والتضحية بالنفس حول نقاطٍ عديدة مشترَكة: فكلاهما ذبيحة الله، وروحه أو من روحه؛ ويَمضي كلٌّ منهما إلى المعنى الداخلي الروحي باعتبار أنّ الحَرْف يُميت. وكما ثار السيّد المسيح على عابدي الحَرْف والرّسوم ومستغِلّي بيت الله من أجل الكسب والإثراء، فكذلك يفعل الصوفي ـ وريثُ إسماعيل أو الرامز للفداء والتضحية بالنفس ـ إذْ يتمرّد هذا الصوفي على الفقيه، وصاحب السلطة، وصاحب الثروة، والاستنفاعي، والاستجلابي لكل التذاذٍ أنانيّ وإيلامٍ للجماعة.

يَكون ملكوتُ الصوفي ماثلاً في النفس ذاتها، داخلياً وليس خارج الذات، ومحكوماً بالمحبة والتضحيةِ وترقيةِ السلوك صوب الروحاني... يَرحل الصوفي إلى الله تعالى متطهِّراً بلا توقّف، ومحيِّناً القيم في نفسه بغير ارتواء. يتحوّل إلى شخصٍ ربّاني وإنْ بقي في جسدٍ بشري؛ إنّه يتحوّل إلى «إنسانٍ متألِّهٍ أو إلى إلهٍ إنساني» (ابن

سينا، الإلهيات، ج2، الفصل الأخير). فكل صوفي مدعوّ إلى أن يكون قطباً، أو غوثاً، أو صاحب العصر، أو صاحب الأمر، أو «مسيحاً». وكل صوفي يعني تجربةً في الخلود، وفي الانبعاث عن طريق التضحية بالنفس تكفيراً عن ذنوب الجماعة.

10 ـ نشوء الظاهرة وتطوّرها. بين التفسير والتفهّم:

أنا أتدبَّر التصوّف كما حالة، أو كما حِلم داخل الحضارة العربية الإسلامية إنْ لم أقُلْ أيضاً كما عُصابٍ أو تجربةٍ نفسية ثقافية صَدْمية. فالصوفي، على غرار العُصابي، لا يعي جذورَ مشكلته أو سلوكِه الواعي؛ ولا يتذكّر السبب الأول المكوِّن لحالته النفسية الاجتماعية، لأنّ ذكرى ذلك تبقى مطمورةً «مَنسية» في اللاوعي الذي يقود السلوك والوعي أو التواصل والفكر.

المعنى أو السلوكُ التضحوي الجاهلي هو المكبوت عند المتصوّف الإسلامي؛ وذلك المكبوت هو الجذور التي تُغذّي الظواهر وتُفسِّر العارض. لكنّ ذلك لا يعني أنّ النبع الرمزي الجاهلي ثَبَّت التصوّف، ومنع تطوّره، وكوَّنه مرةً واحدةً وإلى الأبد. فالتصوّف الإسلامي تَفاعلَ مع البيئات الفكرية المتزامنة والمتعاقبة، وتطوّر وتَغيَّر. وفي الواقع، إنّ التشخيص الخارجي وحده، أو التفسير الخطّي الآلي المستقيم هو وحده الذي يُحيل الإشكاليةَ (العقدة) إلى مجموعة أسبابٍ متلاصقة.

تكتفي التأرخة الطولانية الإنسيابية بالبحث عن سببٍ أو أسباب؛ ثم تفسِّر بحتمية ووثوقيةٍ الظاهرةَ الحيّة المعقَّدة. وفي عمليّة تفهّم التصوّف، أو أيّ حالة نفسية، تكون تلك الكلمةُ التقنية، سبَبَ، كلمةً عاميّة عواميّة، سوقيةً مبتذلة؛ ولا تعني دقةً وإحاطةً بالظاهرة المفسَّرة أو بالتقاط الحدث المؤسِّس المخبؤ.

11 ـ مِن روحيةِ التصوّف نفسِه نستمدّ طرائق التأرخة ونَقْدَ التأرخةِ الموضوعانية؛ ثم نَقْدَ الوضعانية والعلموية:

لعلّي لا أُتّهم بالانزلاق إلى التوفيقانية والمفارقة التاريخية إنْ انتقدتُ منهج التأرخة بحسب النظرية الخلدونية القديمة، ومن ثم بحسب الروح الوضعانية

المعاصرة، انتقاداً يستمدّ مبادئه من الفكر الصوفي نفسه. ناهيك بأنّي لن أكون متعصّباً للنّحنُ أو مُولَهاً بالتصوّف إنْ استخرجتُ من هذا الأخير أجهزةً وطرائق لتأرخته. المُراد هو أنه يمكن نَقْلُ ما يقوله الصوفي في الإنسان والعلائقية والفكر إلى ما ينبغي أن نقوله عن ذاك الصوفي حين نؤرِّخ له، أو لتفسيره بل وعلى الأخصّ لتفهّمه. فالصوفي مُحِبّ ومتعاطِف، واثق بالناس ويَضع المقاصد العليا فوق ما هو نفعي، ومحسوس، ومادّي وزائل. وتَواضَعَ الصوفيون على آدابٍ تُعَضّي [تنظِّم] الصحبة والعشرة، وعلى أصولٍ ومبادىء تَرعى السلوكات الاجتماعية والتصرّفات التي تتّصف باللياقة والتدبير الحَسَن والأخلاق الرفيعة. من هنا جواز أن ينطلق المؤرِّخ مُحِبّاً، متعاطِفاً، واثقاً بالإنسان، وبقدرة الروحي والرمزي على التأثير في السلوك والتاريخ والوعي.

فصعوبات التأرخة الوضعانية، بل وعجز الموضوعانيةِ المطلقةِ عن اكتناه المعنى الروحي والظاهرةِ الحيّة الناميةِ وما هو معيوشٌ ولا مفصوح، يَنبغي أن تَسقُط عندما نَتَمَثَّل طرائق الفكر الصوفي القائمةَ على المعاناة والحدْسِ والتعاطف، على المعيوشية والتذوّقِ والمحبة، على الذاتاني واللدني وقيم القلب.

إنْ انفعامَ الصوفي بما هو متخيَّل ورمزي وعاطفة قابلٌ للانتقال إلى المؤرِّخ فيغدو هذا الأخير، والحالُ هذا، مستوعِباً لما هو تفسير خطّي آلي، ونظرةٌ خارجيةٌ قِشْرية، ومناهج موضوعانيةٌ تصلح في العلوم «الصعبة» الطبيعية أي حيث القياسُ والتجزيء والوزن، والتجريبُ في وعاءٍ مغلَقٍ وداخل مختبَرٍ وتحركاً بقوانين وحتميات وآلات.

وعلى غرار الصوفي الذي يَصقل الذاتَ والذاتاني، فكذلك قد يستطيع المؤرِّخ أن يَعْرف التاريخ على نحوٍ صالحٍ «حقيقي» بصقل شخصيته وثقافته وقوى التفهّم. فالتفهّمُ [= الفَهمُ] هو الأقدر على معرفة واستيعاب ما لا يستطيع أن يبلغه التفسير الباحثُ عن أسبابٍ؛ أو المجزِّيء لما هو وحدةٌ كليّة، ومعرفةٌ بنيوية.

ليست شخصية الفكر الصوفي عدوانية، ولا هي مقاتِلة متجهِّمة أو استفزازية. وهي تحافِظ على تلك الصفات الإيجابية المرِنة المتقبِّلة في مَعْرَض نقدها ومحاكماتها لمن اختلف معها، أو هاجَمها، وأرّخ لها. . . الفكر الصوفي قلِق مأزوم، ومتوتِّر يُحاكِم نفسه باستمرار، ولا يرضى عن نفسه أو يكتفي ويستقرّ؛ وهو دينامي

ومتشائم. . . وهذه صفات تنفع المؤرِّخ بعامة، ومؤرِّخ التصوّف بخاصةٍ الذي عليه أن يَفْهم أكثر مِن أن يفسِّر ويَشرح أو يُشرِّح، والذي عليه أيضاً أن يُدرِك ويَعرف الآخر (الأنتَ) تبعاً للطرائق نفسها التي يُدرِك ويَعرف بها كلاماً يجري أمامنا الآن، أو حِلماً يقصّه علينا صابر، أو روايةَ شاهدٍ لحادثةٍ جرت معه للتّوّ (را: علم نفس الشهادة كما المعرفة بالشهادة والحِسّ).

والخلاصة، إنّنا نستطيع التغذّي بالتجربة الفكرية الصوفية من أجل نقد كتابة التاريخ تبعاً لمبادىء العلموية، ولمنهج الموضوعيةِ «المطلقة»، وللطرائق الوضعانية أو للفلسفة الوضعية المحْدَثة. فتجربة التصوّف متوقّدة، على الأكثر، بالإنسانوي والثقافي، وبأحوال الّذات والرمز، وبالكلام واللاوعي والحاضر، وبالحدْسي والمعرفة الفورية والذوقية، وبالمعاناة والمعرفةِ من داخل، وبالتشارك النفسي مع الآخر. . . فقد انتقد التصوّفُ الفقهاءَ والكلاميين آخذاً عليهم طرائق التشكيك والغرق في التفاصيل، وهَوسَ التقطيع والتعقّب الحذِر. . . لقد اتّهم الصوفيون أخصامَهم بالشكلانية، ونقصِ المحبة للإنسان، واعتبارِهِ عاجزاً عن التحكّم بذاته وبحريته أمام القيم.

12 ـ النّماطة الشاقولية ثم الأُفقية، التعاقبية ثم التزامنية، للطرق الصوفية:

صحيح هو ونافعٌ تقسيمُ الطرق الصوفية شاقولياً وتزامنياً إلى صراطية أو، على الأدق، شبه صِراطيةٍ أي مختلفةِ البُعد والقربِ عن الطريق الأكثري؛ وإلى مغالية أغرقتْ في الابتعاد و«العداء» لما هو ظاهريّ ورسمي ومتَّفَق عليه أو مفصوحٌ ومُعبَّر. أما التقسيم الأفقي أو التعاقبي فيجعلها: أ/ الطُّرق التأسيسية التدشينية؛ ب/ الطُّرُق الراكدة أو ذات الاستهلاك الذاتي والتغذّي الاجتراري (من القرن الميلادي 15 حتى 17)؛ ت/ الطُّرق المعاصرة (إبان القرن 18 و19)، كالمهدية والسنوسية والتجانية.

في نِماطةٍ أخرى، قد تكون أنجح أو أشمل وأقدر، إنَّ التجربةَ الصوفية، في المفاهيم كما الطُّرُق والفكر كما الممارسة، قابلةٌ لأن تُحقَّب أو تَتمرحل وفقاً لأثلوثٍ من الأنماط: النمط التأسيسي أو المرحلة الأولى، هنا تنطوي عصور الإنتاج والتدشين؛ المرحلة أو التجربة الثانية للتصوّف مع الحضارة والإنسان والفكر، هنا تقع عصور النهضة أو الاجتهاد الحضاري الموسَّع، الخ؛ أمّا النمط الثالث فهو مرحلة

التصوّف المحْدَث أي المحوَّل إلى مذهبٍ فلسفي، وإلى نظريةٍ عقلانيةٍ روحانيةٍ ـ مستقلةٍ وأصليةٍ ـ داخل المدرسة العربية الراهنةِ في الفلسفة (وفي فلسفة الدين، بخاصة) وفي الفكر الحداثاني[1].

13 ـ الإنتاج الفلسفي تِبعاً لمناهج الاقترانِ والتكرار والتعزيز:

1 ـ نتعلّم ونتغيّر، أي ننتِج ونحرث ونبتكِر، في حقل الفلسفة أي عِلم الكُليات (عِلم العِلل، عِلم المفاهيم، عِلم الماهيات، الميتافيزيقا. . .)، باعتماد منهج النقدانية الحضارية الحارثِ، هنا، في علم **التعلّم والتغيّر** أي حيث **منهجُ التكرارِ الحضاريّ**، وهو خاصٌّ بالبشريّ فقط، أي هو التكرار المتوقِّدُ بالإرادة الحرة والاستجابةِ العقلانية الشّمّالةِ والكُلّية؛ **ومنهج الاقتران**، أي الربطِ العضويّ المرنِ المتعرِّجِ بالمكتسبات القديمة، أي بالتاريخيّ في الشخصية كما في الفكر والحقلِ والموروث؛ **ومنهجُ التعزيز**، أي حيث التدعيم والتزخيم والترسيخ بالمكافأة وليس بالعقاب المزمَّن المحيَّن بالقمع والتسلّط أو بالابتزاز والتأثيم والاتّهامات (را: أدناه، الباب الـ5، الفصل الـ5).

2 ـ تلك العودةُ، الهادفةُ إلى إعادة الصّقْل والتطوير وغرسِ المؤصَّل، هي قراءةٌ للأفهومات (الفِكْرات، والمقولات المفاهيم) الحارثة المؤسِّسةِ في الانطولوجيا والمعرفيائية والقيميات؛ وحتى في الفلسفة العملية والفكر العامّ والعقل المسكونيِّ البُعد. هذه القراءة الجديدة مختلفة بعيدةٌ من أن تكون «اجتراراً» بليداً كسولاً، أو تقييداً للعقل الفلسفي بالمسبق والجاهز واللاواعي؛ هذا، بقدر ما هي قراءةٌ تزيل الأسطوريَّ والحَرْفاني، الغنائي والشاعِريّ، الضبابيّ والمشوَّش، الهرمِسي والغنوصي، التلفيقاني واللاتاريخي والإضفائي [= الإسقاطي] للراهن على ما كان أو انقضى ومضى. . . نريد للقراءة الراهنة، ذاتِ التسميات العديدة والعريضة، أن تُعمّقْ **البعد العلمانيِ** أي تعتمد المنهجَ العِلمانيَّ **والبُعدَ المسكوني**؛ وتتحرّك بالتفكير العقلاني والواقعاني في إشكاليات الإيماني والمتخيَّل والنقلانيّ، وهذا كلّه تَغَيّوءاً للسير والتحليل في ضوء أنوار الحداثة

(1) يتأسّس التصوف المحْدَث، في المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، على وحدة العقل والنفس والروح؛ ومن ثم على تكافؤ وتضافر الروحاني والنفسي والفلسفي.

وروح هذا الزمان، وهذا الراهن (را: الراهناوية، القراءة أو الإرادة لتحقيق الراهن وتزمينه في السلوك والنظر وفي الأنا والنحنُ والعلائقية، الخ).

3 ـ لماذا نعود إلى الفكر الصوفي المستمر منذ القرن الثالث أو الرابع الهجري، وليس إلى البرهانيات أمي إلى النظرانية، إلى الفلسفة المحضة، إلى قَبيل الكندي والفارابي...؟ أنا لا أقول إنّ الفكر الصوفي منيع، أو «أرقى»، من الفلسفة، نظراً وتساؤلاً في مشكلات الوجود والعقل والخير. وأنا لستُ من المعجَبين بالتصوف، ولا أرى أنّه، على غرار «عِلم الأصول»، يُمثّل فلسفة الفكرِ العربي الإسلاميّ قديماً، والفكرِ العربيّ راهناً. بَيْد أنّ هذا الموقف لا يمنع أو يحجبُ، بقدر ما يعزّز ويوضِح اعتبارَ الفكر الصوفي، في مجال عِلم المفاهيم أو الماهيات أو العِلل، فكراً يتميّز، حسب تحليلاتي، بالأصالة والمعيوشية، وبالنقد والاستقلالية، وبالتطوير والمحلّية الخاصة بالحضارة والتاريخ والمجتمع عند العرب والمسلمين.

4 ـ من المفاهيم التي زمّنها أو أسَّسها وأبدعها الفكرُ الصوفيّ، نذكُر في هذه الإبانة السريعةِ الإلماحية، المفاهيمَ التي تعود إلى عِلم الوجود وأشهرها فكرةُ وحدةُ الوجود، واحديةُ الألوهةِ والطبيعة، الإنسانْرَبِّيّة، الرَّبِّنْسانية، الطبيعةُ كتجلّياتِ للألوهة... هنا نتذكّر القول الصوفي في الإنسان المتألِّه، والبطل المنقِذ، والإنسان الكامل، والمصير، والإله نخاطبه ويحيا فينا ونحيا فيه (الإله المشخصَن)... ولا يُنسى القولُ الصوفيّ في الله، في الكثرة والواحد، في الشر، والذوبان في الله.

5 ـ وفي عِلم المعرفة، المعرفيائية أو المعرفيات، اختبر الصوفي وابتدع أو زمَّن وحَيّن أفهومات وأسئلة تميَّزت بالأصالة والمعيوشية والمحلية أو الخصوصية. يُذكَر هنا: المعرفة بالفيض أو الانبثاق، الإشراق، انقذاف النور في القلب أو في الصّدر... المعرفة اللدنية، المعرفية الذوقية؛ وهناك أيضاً المعرفة المستورة، المضنون بها، المستحيل التعبير عنها أي لقصور اللغة وعجزها في الإفصاح أو الإبلاغِ والتفهيم... ومن أهمّ ما نتوقف عنده، في المعرفيات الصوفية، المعرفة بالمعاناة من الداخل، أي بإحياء الفضيلة أو الفكرة أو الحالة في ذاتنا ونفسنا وصميمنا... والصوفي هو الذات والموضوع، العارفِ والعالَم أو الوجود. فوعيُه هو دائماً موجَّهٌ إلى الخارج، أو هو

وعيٌّ مجبول دائماً بغاية وموضوع أو شيء أو مقصود (قا: القصدانية في الوعي، بحسب الظاهراتية).

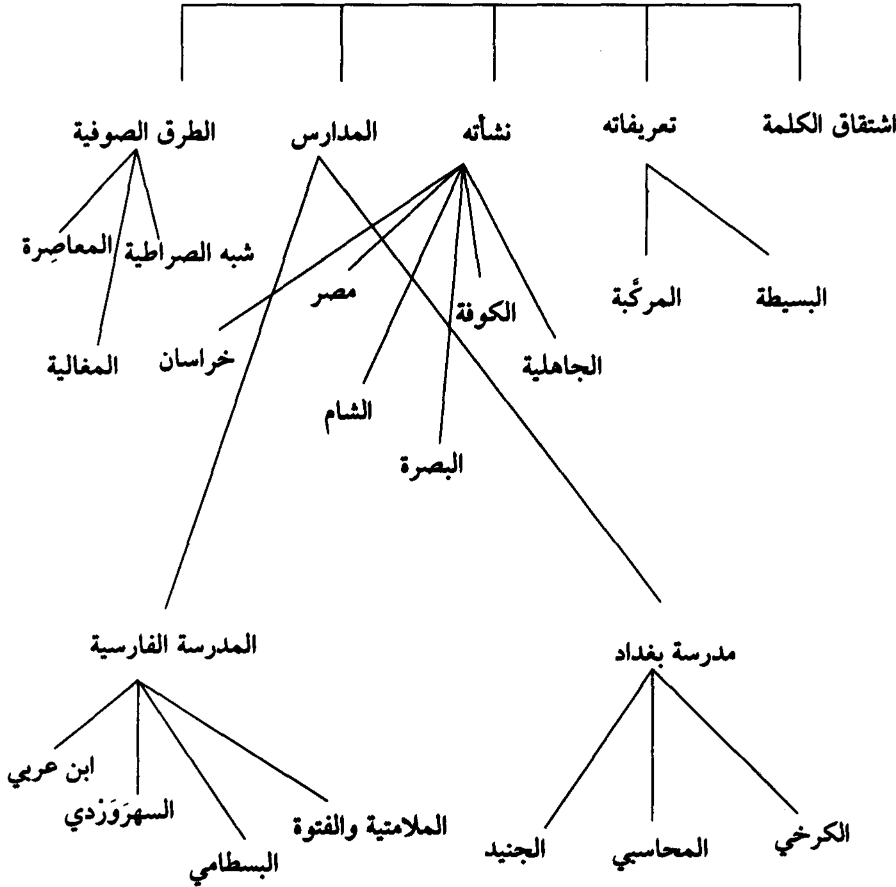
في اختصار، إنّ الذاتاني، عند الصوفي، منطلَق، ومنهَج، وفلسفة. وما الذاتانية الصوفية هذه بمعزولة عن الخارج، عن المجتمع، عن الأشياء؛ فالخارج والداخل يصبحان عنده موحَّدَيْن بل تنمحي ثنائيتهما بحيث تكون المعرفة داخليةً وخارجية معاً بل تكن لا داخلية ولا خارجية، لأنّهما لا يوجدان منفصلَيْن، وما هو في الداخل هو، أيضاً، يكون في الخارج.

6 ـ وفي علم الفضائل، الأخلاق أو الأخلاقيات، أو في علم القِيَم، أبدع العقل الصوفي في إنتاجه لمذهبٍ أصيل. فالقول في الأخلاق يُعاش أو يحيا فيه الصوفي ويحييه هذا في ذاته. الأخلاق عند الصوفي، كما سنرى أدناه (الباب 5، ف5)، تجربة شخصية، وقيمة ذاتية... الأخلاق، في الفكر الصوفي، محتاجةٌ إلى الإنسان كي يعطيها معنى، ويعانيها كي يفهمها؛ إنّه يتنفّسها ويجتافها كي يتعلّمها، ويتغيّر بها، ويَعْمل بموجبها... الخير، الفضيلة، القيمة، المناقبيات... كلّها أفهوماتٌ لا تقال أو تقول؛ إنها تُعاش وتُعانى أو تُرى وتُسْلَك، تنصهر في الذات وتذوب في التصرّفات والعلائقية.

7 ـ لا نسرد قائمةً مستنفِدةً بالمصطلحات والأفهومات التي نستطيع قراءتها أو استخراجها وتغييرها بالمنهج «القَطْعْوَصْلي». يبقى «الحجَر» محتاجاً لإعادة الصقل، وللكشف على منعته، قبل أن تُعاد قراءتُه و«تثميره» في عمارة الفلسفة راهناً (قا: عملُ النّحات على الصخرة الصلداء كي يُظهِر التمثال). ونتعلّم من الفكر الصوفي، الذي حلّل ودرس بعقلانيةٍ وواقعانية، نقده الجريء الدقيق للفلسفة والفلاسفة. فلم يَنبهر الصوفي انبهار «أهل البرهان» بأرسطو، والمنطقِ الصوري، واللغة اليونانية. هذه الروح النقدية المتحرِّرة بل المحرِّرة هي من الفكر المُحاكِم والمسكوني الذي يعطي عِبرةً تاريخية وأخلاقِية وفكرية للزارعين المعاصرين في مجال الفلسفة والتأرخة للفكر (را: النقد الصوفي للحتمية والسببية، للفلاسفة؛ وللفقهاء، أيضاً، والمعرفة العواميَّة الدهمائية...).

8 ـ «مَن ليس عنده قديم، ليس عنده جديد». ذاك ما تقوله «الحكمة» الشعبية أو خِبرات الشعوب. ومن ليس عنده أفهومات (مفاهيم، أفاهيم) قديمة، ليس يكون عنده جديدة. إضافة أخرى أخيرة، إنّ علم التصوف، عبر أفهوماته وأُفقه وطرائقه، مساعدٌ على دراسة وفهم التأرخة والحلميات، التأويلانية والرّمازة، علم أقسام النفس وأجهزتها ومقاماتها، الألسنية وعلم البلاغة، علم الحال والمآل، علم المقدّمات (الطرائقية).

مغصَّن تأرخة التصوف التقليدي



الفَصل الرابع

ميدانُ فلسفةِ التأويل: المجالُ والأواليات والغَرَض

من التجربة السّنْخِية اللاهوتية إلى النظرية الشُّمولانيةِ كما العِلمانيةِ والمسكونية

القسم الأول

تَماسٌّ عامّ ونظرة أَجْمعيّة

1 ـ أُعْمومات:

1 ـ تَتَاخم التأويلانية، فلسفةُ التأويل النقدية، مع علومٍ قريبة جداً منها؛ نظير: عِلم التاريخ، التحليل النفسي، فلسفة الدين، الألسنية، عِلم السيرة الذاتية، الحُلْمِيات، الرّمازة، عِلم البطولة... وهذا، بغير أن يعني ذلك أنّ التخوم بين التأويلانية والإنسانيات [الاجتماعيات] الأخرى عاليةٌ منيعة، لا تُختَرَق، أو تَمنع التواصلَ والتداخلَ والتكامل. فحتّى العلوم الدقيقة، علوم الطبيعة، قد تبدو منتفِعةً من العقل التأويلي، وتأويلاً للطبيعة والحقيقة، للظواهر والروابط، للتاريخ والحياة.

2 ـ علم التأويل عِلمٌ يُفهَم إنْ أدركناه، وهو العِلم المستقِلّ المكرَّس والمنتِج والعامّ، سوياً ومعاً على إهابٍ مكوَّنٍ من علومِ اللغة، وفلسفتها، وعِلمِ المتخيَّل، وعِلم الرّمز، والتحليل النفسي، وعِلم الحُلم، وعِلم النَّصّ، وعِلم التفسير والفهم وعلائقيتهما الجدلية، وفلسفة الدّين، وعِلم نفس الشهادة، وعِلم التصوف والعِرفان وأَلْهَنة البشري، وعِلم اللاوعي الثقافي.

3 ـ تميَّز بالنجاح والانغراس، في الفكر العربي الإسلامي الأرومي، التيارُ التأويليُّ الذي، على نقيض التفسير الحَرْفاني، بناه الاعتزاليون؛ وأسَّس التيارُ الصوفيُّ، ولا سيما العرفاني أو الشاطح المغالي، تأويلاً مُغرِقاً، فاقد الموضوعية،

أيديولوجياً وفِرَقِيّاً. وبرز أيضاً تيار استعاري (الليغوري، وغيره)؛ وآخر هو مُخَلقِن، مُرَوحِن، يَرْفع نحو المعنى السامي والفضيلة.

4 ـ إنّ النظرية العربية الراهنة في التأويل تَرىٰ فيه نظريةً فلسفية؛ فهو علماني، عامّ، كونيّ، كُلِّيُّ البُعد. فالعقل التأويلي، في هذا المعنى، صار شمولانياً، نقدانياً واقعانياً. وهذا، أكثر مما هو مُغَذٍّ للشك والقلق، ولصعوبة الاختيار، وللنزْعات الذاتانية.

5 ـ تمُدّنا التأويلانيةُ بالعون على انتقاد العلموية، والوضعانية؛ وعلى رجرجة البنيويةِ التي استولدت، شبكتُها الحديديةُ المسبقة الجامدة، بعضَ التفسيراتِ الحَصْرانية للفكر العربي الإسلامي، والمعاصِر، والراهن.

6 ـ بالتأويل، وصل الغلاة، الفِرَقِيّون، إلى تخطّي ليس فقط النصَّ والشعائر والاحتفالات العامة أو المعتقدات والشريعة والإيمان. فقد جعلوا من الإنسان إلهاً، وألّهوا أبطالهم؛ عَصْمنوا، وقَدْسَنوا، وأَسْطَروا، وَكَمْلَنوا الإنسان. . .

7 ـ بالتأويل أبطلوا التكاليف، ونسخوها، وأبدلوها. . . أما المعتزلة، فبالتأويل المعتمِد على «العقل»، أعطوا للإنسان قيمةً وسُلطةً في تفسير الخطاب الديني؛ فلم يُغفِلوا إرادةَ البشريّ وعقله، وقدرته على الفهم والتفسير، ومن ثم على التغيير أو إعادة الأشكلة والطرح أو الإدراك.

من هنا، يَنبجِس الكرهُ الإستيائي، في بعض الفكر الراهنِ، أو في الكلاميات الإسلامية الأعرض، للتأويلانية. فالنفور منها، أو رفضُها الامتعاضي، سِمةٌ بارزة قد تُلحَظ، أيضاً، عند الحارثين في: فلسفة اللغة، فلسفة العِلم، العلوم الطبيعية، المذهب الفلسفي الفيزيائي، قطاع «الفكر المحض» أو حيث المعرفةُ الصارمةُ دِقّةً و«موضوعيةً» مطلَقة. . . وتُقصىٰ التأويلانية في ميدان الحقائق القَطْعية والأحكام النهائية المطلَقة، أو تُستبعَد «تشويشاتها» من قِبَل عقلِ المسلَّمات واليقينيات والمصادَرات؛ كما يَنفر منها أيضاً العقلُ الدوغمائي والحَرْفاني، عقلُ الماهيات والمتعاليات والجوهر.

2 ـ الفكر التأويلي صُلْبُ التصوفِ وقوامُه. التأويل الصوفيُ النزعةِ والسؤال.

نظرته إلى الوجود والفهم والمعنى:

يَتميَّز الفكر الصوفي، في وَسْط الفكر العربي الإسلامي العامّ، بغِنىً في النظريات، والأفكار والمقولات، حول الألوهةِ والإنسان، الكونِ والحياة، الكائنِ والتاريخ؛ بل وحتى حول العقل، وطرائق إنتاج المعرفة، ومنطق العِلم أو «فلسفته». والفكر الصّوفيُّ تجربةٌ تأويلية معقَّدة وهائجة؛ أو هو، إدراك؛ وهو نَصّ؛ وله شخصيةٌ مستقلَّة مكرَّسة. فقد وَضَع معجَماً لمصطلحاته، وعرَّف جيداً مُفرداتيته التقنية، وبوَّبَ مجاله، ونظَّم موضوعاته، وعيَّنَ أعداءه، ووضع أعلامه التأويليين، الصوفيين ثم العرفانيّين، في طبقات، وكَتَبَ بنفسه ولنفسه ومن أجل نفسه تاريخاً، ومقاصد مستقبلية، وسُنَناً وكياناً.

قد لا يُدافَع بنجاحٍ عن الفكر الصوفي التأويلي؛ ولا عن ميتافيزيقا التأويل، أو التصوّف التأويلي. وقد ولَّدت القسوةُ على الصوفيين بَغضاءَهم للفقيه والكلامي والمشتغِل بالفلسفة وغيرها، واستخفافهم بناقديهم؛ وأكثر من ذلك أيضاً... وأنا، لا أُلاحِظ أنّي وقعتُ في التناقض، أو في التردّد والترجرج، إذْ أظهرتُ أنّ الفكر الصوفي كان، من جهةٍ أولى، شديد التجريح للعقل، وكثير الادّعاء، وفكراً رخواً ليفِيّاً غير منغرِسٍ أو ضِدّ اجتماعي، وضِدّ تاريخي، وضِدّ أخلاقي...؛ وأنّه كان، من جهةٍ أخرى، إبداعياً إسهامياً في مجالاتِ المحاكَمةِ والنظر الكثيرة المختلفة. ليست القضيةُ هنا تناقضاً في العقل التحليلي، بل هي صراع بين طَرَفَيّ القِيمة الواحدة (را: الصراع أو التكافؤ بين القطبَيْن للشعور الواحد عينه)... إذْ، في كلامٍ آخر:

أ/ يَرفض الفكر الصوفي، بحسب تحليلاتي ومقارناتي، الواقع والمجتمع؛ ولا يتمركز حول العياني والوجود والمُحَسّ. وليست قضايا الأمة، أو هموم الثقافة والنَّحْناويةِ والمستقبل، هي المحور الأساسي؛ والفعلُ السياسيُّ والأوامر الأخلاقية قطاع إنْ جَذَب جانباً، أو قليلاً، من الفكر الصوفي، فليس ذاك يكون منطلَقاً أو غاية، ومنهجاً أو رؤيةً شموليةً، وفلسفةً أو مَنزَعاً.

ب/ بيد أنّ الفكر الصوفي ـ التأويلي، أو التأويل بعامة، قد قدّم للفكر العربي الإسلامي، وللدار العالمية في الميتافيزيقا والإنسان وعِلم التأويل، خطاباً في المحبّة، والتواصلية، وفِعل الخير لأنّه خير... كما قدَّم نظريةً في التّفسير والفهم، وفي النقد الأدبي، ونقدِ الفلسفة، ونقد اللغة... وسبق أن أشرنا، بَعدُ أيضاً، إلى أنّه تميّز بنظرية إبداعيةٍ في التربية، وفي علم الأخلاق، والمعرفيات، والأَيْسِيّات[1]... وقد تَنبَّه الفكر الصوفي إلى أنّه جدَّد فعلاً في فهم الوعي، والإرادة، والحرية، والتجربة المعيوشة، والمنطق، والنفس أو الروح، ومقولاتٍ ميتافيزيقيةٍ عديدة.

وقد حلَّل وأسهم في تفسير الأحلام، والرمز، ووحدة الأديان، ووحدة الأعراق، ووحدة الأضداد، ومعنى الإنسان أو حقيقته، والفكر العالَمِينيّ (المسكوني، المعموريّ، العالميّ)... كما نستطيع زيادةَ موضوعاتٍ أخرى جدَّد فيها وغَيَّر ذلك العقل التأويلي، أو أسهم وعَلَّم؛ فمن ذلك تُذكَرُ نظريته في: الفَنّ، التضحية، الفداء، البطل المنقِذ، الإنسان الكامل أو المتألِّه، قِيم القلب والإخاء بين البشر وفي العلائقية، البُعد الجوّاني، نقد الموضوعية والوَضْعي، تجاوز المذهب الأخلاقي المتمركِز حول الطاعة والخضوع. وهناك أيضاً: الجماليات أو تصوّرات عن: الجميل، والنافع، والحقيقي، والفاضل، والسعيد، والحكيم...

3 ـ التفسيرُ التقليدي والفهمُ المعهود. التفسير الحَرْفانِي للنَّص.

ما قَبل التجربةِ التأسيسية أو المرحلةِ الأولى في الصناعة التأويلية:

وَضَع المؤسِّسون قواعد ضروريةً من أجل إزالةِ غموضِ معنى، أو كشفِ صعوبةٍ لغوية، وتوضيحِ شعائر أو نَصٍّ أو آياتٍ قرآنية... ليس هذا تأويلاً؛ إذْ أنّ هذا المفسِّر الحَرْفاني يكتفي بتقديم المعنى الصريح والمعلَن دون أن يعتني بالتساؤل حول طبيعة النّص، أو دور القارىء في الفهم والتذوّق، أو معنى الرمز ومستويات القراءة... كانت التجربة التأسيسية في التفسير تُقدِّم معنىً أُحادياً للجميع، وتُكرِّس وجهاً مشترَكاً،

(1) را: التقريب الذي يتَعب البعضُ في إقامته بين التصوف والظاهرانية، بين التصوف والرمزانية، أو الوجودانية، أو هايدغر...

ووثوقية، وتَشدّداً أو دغمائيةً، وتوضيحاتٍ لغوية، ونحوية، ومعلوماتٍ مستمَدّةٍ من التراث، والتقاليد، والأقوال المأثورة، و«أسباب النزول» (الشروط الموضوعية المولِّدة للمعنى والنّص). وهكذا فإنّ التّفسير هنا كان نحوياً؛ ونقول إنّه كان لاهوتياً، أو هو فيلولوجي؛ وهو تفسير أيديولوجي وغير حواريّ لنصٍّ ديني، ولإيمانياتٍ عامة رافضةٍ للتأويل والحرية، أو للتعدّد والشخصي، وللاختلاف والتنوع[1].

4 ـ الانتقال من «عِلم التفسير والفهم» إلى فلسفة التأويل بواسطة الفكر الصوفي:

قد يكون التفسير، الموسَّع نسبياً، الذي اضطلع به المعتزلة، متميِّزاً بموقفه من طبيعة النّصّ القرآني؛ ومن ثمة بمحور التفسير، أو منهجِه ورؤيته. غير أنّ أهل الاعتزال لم يستطيعوا الانتقال إلى التأويلانية؛ وهذا على الرّغم من أنّهم أعدّوا الفضاء المناسب للارتفاع فوق التفسير المألوف اللامعمَّق، القائم على تفسير صعوبة، وتوضيحِ لفظةٍ، وتبيانِ أصولِ شعيرةٍ أو معتقدٍ أو تكليفٍ ديني... ولم يستطِع «**أهل البلاغة**»، أو المباحثُ في الألفاظ و«الأسرار» اللغويةِ والمعاني، تطوير عِلم التفسير للنّصّ الديني والأدبي بحيث يتحوَّل إلى فلسفةٍ في التأويل، أي إلى نظريةٍ متماسكةٍ عامَّةٍ كونية، أو إلى مناهج موضَّحةٍ مصقولة.

لعلّ أهل التصوف، بتسمياتهم العديدة، هم الذين استطاعوا الانزياحَ إلى ميدانٍ نظري مختلِفٍ عن التفسير المعهود، وقائمٍ على نظريةٍ في المعرفة، أي في العقل، والحدْس، والتذوّق، واللَّدُني، والحقيقة الباطنيّة، والانقذاف في القلب أو الصّدر (را: نظرية أهل التأويل في المعرفة بواسطة النور؛ را: نظرية الإشراق، نظرية الانخطاف...).

5 ـ تشخيصُ مقولات التأويلانية. الكشفُ عن المنهج أو القوالب:

قال الصوفيون ـ أو التأويليون بعامة ـ إنّ العلوم الخاصةَ بهم لا تحتاج إلى

(1) مناهج التأويل، في التجربة التأسيسية، للحلم أو للنص والرمز والفعل، قسّمناها إلى: الحَرْفي، الصوفي، المُخلقِن، الاستعاري.

المنطق؛ ولا تتأسّس عليه، أو على السببية. ورفضوا المعرفة التي تَحصَل بالتجربة الحِسّيّة الخارجية، أو التي تُكتسَب بالنظر العقلي... وآمنوا بنمطٍ من الحقائق زعموا أنّها تنبع من القلب، أو تَنبجِس انبجاساً، وتُعاش، وتذوب في الشخصية، ولا تخضع للشروط الموضوعية، ولمنهج أهل الشريعة أو أهل الرسوم والظاهر... إنّ مقولاتٍ من هذا القبيل كانت أساسيةً وضروريةً كي يتوسّع التفسير فيشتمل على علومٍ عديدة، وعلى النّصوص كافة وليس على النص الديني فقط. كما كانت أساسيةً أيضاً، من الجهة المقابِلة، علومٌ عديدةٌ أسهمت في ذلك التوسيع للتأويلانية؛ فقد كان عِلم البلاغة، وعِلمُ تفسير الحلم والرمزِ، نهرَيْن سَقَيا التأويل، والتفسير الموسَّع، وتحليل النصوص، والفهمْ، والنقد... ففي كل تلك القطاعات كان منطق ضمني مشتَرَك هو المنتِج أو الموجِّه، القائد والقالب، البنيةُ التحتية والبنية العميقة، القواعد والأجهزة والمبادىء. أمّا المفسِّر لتعدّد تلك الاتجاهات أو الموجِّه للاختلاف بين تلك القطاعات، فهو الأَيْسيات، أو الموقف الفلسفي نفسُه.

وهكذا كان العقل التأويلي ـ ومنذ البداية ـ يتجاوز القراءة التاريخية، والأخْذَ الحَرْفي، والمعنى الأوّل (البادي، الصريح) للنّصّ. ورفَضَ ذلك العقلُ نفسُه التفسيراتِ المعهودةَ، الشعبية، «الرّسمية»، السائدة، الشائعة؛ فلم يَغرق في البلاغي، وتكرارِ الثابتِ المتَّفَق عليه، وقبولِ المصرَّحِ به والمايُنْقال.

كما راح يُفتِّش عن المختلف أو الجديد، عن الاستفزازي والمُعانِد، عن التقويض أو التنكّر للواقع وللمتحكّم والسياسي... كان مقصوده تغييرَ القيم ونَقْضها، تحطيمَها وإقامةَ معرفته وقيمه، أَيْسِيّاتِهِ وسلطته. كان له «فلسفته» وأبستَمولوجيته، أو طرائقه ومَصْنعه، أُنطولوجيته وأيديولوجيته... لم يكن يُحاوِر، ولا فتّش عن التعاون، أو عن الوحدة أو التضامن والتآلف؛ لم يكن مبتغاه سوى الانفصال التامّ، والتميّز القَطْعي اللارجوعي، والاستقلال الذي يقود إلى إبدال كل شيء، إلى الأحادية والتسلّط، والاستفرادِ بالسياسة والحقيقة، بالسيادة والمشروعية.

لقد تَصدّى المتأوِّلة لإشكالياتٍ ومفاهيم دينية، منها: خَلْق القرآن، كلام الله، النبوة، الوحي، الغَيْب، الشيطان، الجانّ، المعجزة، اللوح المحفوظ... وبذلك،

فهم قد شَيّدوا موقفهم الأُنطولوجي والأبستَمولوجي باستقلالٍ وتمايز استفزازي.

وفي معالجتهم لتلك الإشكاليات، ولأسُس الدين، كان الذاتاني هو الطريق والطريقة، المبتدأ والمنتهى، الظاهر والباطن، الأوّل والأخير... من هنا صحة القول الذي مفاده أنّ الفكر التأويلي العربي الإسلامي، في تجربته «الجامحة» الزاهية أو التأسيسية، لم يكن مجرَّد تأويلاتٍ متفرّقةً لمفاهيم شتّى. لم يكن مجرَّد مجموعةٍ من الأفكار التي أسَّست فِرَقاً دينية، و«هرطقات»، وابتداعاتٍ أَيْسِيّةٍ ومعرفيائيةٍ وسياسية؛ فقد كان، علاوةً على كل ذلك، مَذْهبةً وتَمَنهجاً، أو موقفاً فلسفياً، وما ورائيات مستقلة، وغيبياتٍ خصوصية؛ أو تجربة هي أكثر من الرّسمي الحاكم والأكثري، وأعقد. لم تكن تلك التجربة الفكرية السياسية تَلاصُق عناصر مشتَّتة، والتقاءَ واجتماعَ ذرّاتٍ متجاوِرة أو مكدَّسة؛ كانت بنيةً معرفيةً اجتماعية تتفَسّر بالتاريخ، بعِلم الأديان المقارِن، بعِلم الفِرَق، بقوانين عِلم البطولة، بالتحليل النفسي، وعلمِ تحليل النّصّ، والألسنِية، وعِلمِ اللغة معاً والعقل، وبوظائف الدينِ وبسياقِ الحضارات.

القسم الثاني

البلاغة والحُلميات والرِّمازة

لربّما كان العقل التأويلي قد تَغذّى كثيراً، ولربّما حتى التوحّد، من فلسفة التصوّف ومنطقه، أي من أَيْسِيّاته وطرائقه المعرفية. كما أنّ الحُلميات هي التي شكّلت الرافد الدّافِقَ الذي أسهم في بلورة الفكر التأويلي العربي الإسلامي؛ وفي إثراء قطاعِ فلسفة الدين، والنبويات، والمعرفيات... لقد تنبّه عِلم الأحلام إلى كثرةٍ من أواليات إنتاج الحلم وتفسيره؛ إذْ التقط ذلك العِلمُ أنّ الحُلم يُقنّع ويُبدِّل، يُعوِّض ويحقِّق أمنيات...؛ كما التقط أيضاً، وصاغ في قوائم ومعاجم، رموزَ الأشياءِ والموجودات والمفاهِيم: المرأة، الرَّجُل، الخصوبة، الولد، الرِّزق، الأمّ، الماء، البحر، الشجر، الدين، الملائكة...[1].

لقد تمركزت الحُلمياتُ حول المخيَّلة وتَتابعِ الخِيلات [الصور][2]. وكان تأويل الحلم عبارةً عن تأويل النّصّ الظاهرِ الصريح بحثاً وغوصاً عن المعنى الكامن المطمور، أو الرمزي، أو المتخيَّل. وفي جملةٍ أقصر، يبدو تأويلُ الحلم، وتأويلُ النّصّ الديني، وتفسير أو فهمُ النّصّ اللغويّ (الأدبي، وغيره)، قطاعاً مشتركاً أو بُنيةً واحدة، نَسَقاً أو كُلاّ، وحدةً أو شكلاً عاماً.

وتُشكّل الرِّمازةُ مجالاً من مجالات تلك التأويلانية. هنا نلاحِظ أنّ مناهج

---

(1) عن عِلم الرموز (الرمزيّات)، را: زيعور، كامل التفسير الصوفي العرفاني للقرآن...

(2) عن عِلم الخِيلات وعن المَخْيلة، را: زيعور، تفسيرات الحُلم...؛ قا: الفن عند إشِرْ Escher.

اكتشافِ الرمزِ، وتعيينه وتعريفه، بلغت مستوىً من الوضوح ملحوظاً. ثم إنّ فنّ **تأويل الأفعال**[1]، فَنَّ التأويل الرمزي للشعائر والقولات والجُمَل، مجالٌ آخر من المجالات التي حرث فيها التأويلانيون. وعلى سبيل الشاهد، لقد أعطوا معنىً باطنياً جداً، أو معنىً نفسياً صِرفاً، للحركات والأفعال ولا سيما للشعائر والاحتفالات الدينية، وللطقوس والعبادات... لقد كان تأويل ذلك، وكما سنرى أدناه، نوعاً من فرض معنىً أخلاقيّ جديد، أو خَلْقَنَةً مختلفةً للفعل والشعيرة والاعتياديات الجماعية، للقول والشيء الاجتماعي كما الروحاني (را: التفسير المخلقِن أو المُروحِن للرمز والحلم وللفعل والشعائر).

هل الرِّمازة، أخيراً، هي أو علم تفسير الحلم، عِلم يَندمج في عِلم التأويل؟ لا دقةَ في ردّ أحدهما إلى الآخر؛ أو في تلفيقانيةٍ تُوفِّق ثم تَتوهّم التوحيد بينهما. فللرمازة، كما للحُلميات، غرضٌ لا يُقلَّص إلى غرض التأويلانية التي هي فلسفة عامةٌ، كونيةٌ الابعاد، مستقلة، مكرَّسة أي قطاعٌ من قطاعات الفلسفة الراهنة العائدةِ إلى الدار العالمية للإنسان والعقل والتاريخ، للقراءة والتفسير والفهم، للبنية اللغوية والسياقِ ووظيفة القول أو الكلام أو الفِعل والانفعال.

من جهةٍ أخرى، لا تُردّ التأويلانية، في معناها الحاضر والعالمي، إلى فلسفة الدين. فحتى داخل التجربة العربية الإسلامية، التدشينية أو «الذهبية»، لم يكن العقل التأويلي سوى جزءٍ من فلسفة الدينِ التي كان موضوعها النبويات، والإلهيات ومقولات ما ورائية وغيبية عديدة، والتي لم يلبث مجالها أن اختلف عن مجال العقل التأويلي الذي «استقلّ» وتوسَّع ثم أضحى شمولانياً وكونياً يعتني بكل الميادين وبالمسكوني.

أخيراً، إنّ عِلم البلاغة، وبخاصةٍ عَبْر دوره في علم تفسير الحلُم ومن ثم النّصّ الأدبي نفسه، تفاعَلَ مع الفكر التأويلي؛ وتبادلا معاً الغذاء والنجاح، الطرائق والمقاصد[2]. وفي جميع الأحوال، تُدرَك جذور التأويل وطرائقه، أو فلسفته وبنيته

(1) زيعور، حقول علم النفس، الفصل الأخير.

(2) حلّلنا ذلك، أي علم البلاغة وعلم تأويل الحُلم كما الرمز أو النّص أو الفعل، في: زيعور، الأحلام والرموز ـ أداة كشفٍ وعلاج...

العميقة ونظامه الفكري، على بساطٍ مشتركٍ تلاقى فيه وتفاعل بقوة: الأنبيائية، الأوليائية، الباطنيات والهرمسيات، الغنوصيات والعِرفانيات. . . ولا تُغفَل هنا ميادين أخرى: علم التاريخ، عِلم السِّيَر، عِلم الحديث، علوم اللغة، علم الفهم والتفسير، علم تحليل النّصّ.

القسم الثالث

إشكالياتُ وإرادةُ هتكٍ للمزيَّف

1 ـ من التفسير إلى نظريةٍ في التأويل.

التأويلانية نظريةٌ فلسفيةٌ في تفسير النّص وقواعد الفهمِ وعلاقته بالمتَلقّي:

قد لا ترتبط جيّداً التأويلانية، عند الصوفي وعند أهل البرهان في الفكر العربي الإسلامي، بالشروط الموضوعية بقدر ما هي ترتبط بالأصول الوجودية، وبالقواعد والمبادىء المعرفيائية. ليس المجتمع وأنساق البيئة والوضع السياسي عاملاً مفسِّراً بمفرده، أو بقوةٍ وقَطْعيةٍ، للمنتوجات التفسيرية، وللتفكير والرؤية والمنهج في فلسفة التأويل؛ ويَصدق هذا، أيضاً، بشأن اللغة، والسياق، والتاريخ.

بعض اتجاهات هذه الفلسفة، التي تحتل مكانةً في **«الدار العالمية الراهنة للفلسفة»**، غير محكومةٍ، من جهةٍ أخرى، بالتاريخ أو بالزمان والتطوّر. فهي تتناول النّصّ منفصلاً عن ظروف إنتاجه، وعن التغيّر واختلاف الأمكنة والمواقع والأحداث. وبذلك، فما النّص بخاضعٍ للمناهج الموضوعيةِ المنزع؛ إنّه يُدرَك انطلاقاً من الرؤيةِ الذاتيةِ النزعة، من القارىء. . . وهذا يعني أنّ النّصّ قائم هناك، مستقل، ذو شخصية مكرَّسة؛ أو هو جوهر، وماهية، ووجودٌ غير منغرسٍ. . . ومن هنا لا يكون التاريخ مفسِّراً، ولا يكون عاملاً فعّالاً، أو ليس هو ضرورياً للتوضيح والفهم كما للقراءة والتفسير.

وهذا النّصّ، في تلك النظرية المثالية، يتذوّقه المتلقّي، ويحياه، ويعانيه ويعانقه. وتنبجِس المعاني، والأحوال الذاتية أو التفاعلات مع النص، من داخل الإنسان؛ ومن أعماق النفس وأغوارها. فالمعاني الحقيقية لا تنكشف، أو تُعانى وتُحَسّ، إلاّ للخواصّ: لا تُدرَك أو تُفسَّر وتُشْرَح؛ إنّها تَنبَع من الذات، وتُفهَم، ويَصعب التعبير عنها بالألفاظ الشائعة، واللغة العَوامِّيَّة أو التعبيرات المبذولةِ المتداوَلة.

وهكذا، فالتأويلانية قد تُدرَك بمثابة منتوجِ علومٍ سمّاها الصوفيون علوم القَلْب. وهُم سمّوها ـ بَعدُ أيضاً ـ علوم السِّرّ، وعلوم الباطن، وعلوم الحقيقة، وعلوم الذوق، والعلوم اللّدنية.

وسنرى أنّ التأويلانية، في مدرستها العربية الإسلامية ثم المدرسةِ العربية الراهنة، شديدةُ الثقة بدور الإنسان في «فنّ التأويل»، وبعقله، وإرادته... فالتجربة الصوفية استنبطت المعاني المتخيَّلة من النّصّ، أو أسقطت [أضفت] عليه خبراتٍ صوفية، ونظراً خاصّاً إلى الوجود والإنسان والمعرفة، إلى الغيب والوعي وخطاب النبوة.

إذَن، بَرَزَ، ومنذ البداية، اتجاهان، استمرّا في حوارٍ وجدليةٍ وتكامل، في تفسيرِ النّصّ وتحليلِ طبيعته، في تعيين قواعدِهِ ومعاييره، مناهجِهِ وفلسفتِه، إشكالياتِهِ وأولياتِه: أ/ الأول، وهو يأخذ النّصّ، دينياً كان أو أدبياً، لغوياً أو تاريخياً، وشعيرةً كان أو فعلاً أو حركة، بمثابة كيانٍ مستقل، وطبيعة غير خاضعة لإرادة المتلقي أو لعقله وحريته (را: التفسير بالمأثور، معرفيات وأُنطولوجيا الأشعري)؛ ب/ الثاني، وهو يقيم علاقةً وثيقةً بين المفسِّر والمفسَّر، بين المتلقي والنّصّ، بين الحرية والتراث. إنّ الموقف من النّص مختلِف، هنا، باختلاف الموقف الفلسفي والمعرفيائي، الأيديولوجي والأُنطولوجي، عند «القارىء»، أو المُرسَل إليه، أو المُدرِك والفاهمِ والشارح (را: التصوف، الاعتزال، الفلسفة، أهل التأويل، الباطنيات...).

2 ـ التأويلانية الراهنة فلسفة في الإنسان والمعرفة واللغة.

في القراءة والتواصل اللغوي والتاريخ، في الإدراك والاكتناه، في التفسير والفَهم، في النصّ والإدراك الذاتاني كما الموضوعي التاريخي:

اغتنى الفكر التأويلي، في الفكر المعاصر، من قراءة أعلام التأويلانية المعروفين الثلاثة: شلايَرْماخِرْ، دلثي، هايْدَغر؛ وتفاعَل بانفتاحٍ واستيعابٍ نقدي مع خطاب نيتشيه ومفسِّريه الفرنسيين؛ وفهِمَ أو فسّر الفكر التأويليَّ في البروتستانتية؛ وفي التومائية المحْدَثة (ب. ريكور، على سبيل الشاهد).

وبواسطة محاورة الفكر العربي الراهن لذلك التأويل استطعنا أن نفهم قدراتنا الذاتية، وهويتنا، وأغوار فكرنا التأويلي نفسه وفلسفتنا في الدين والتفسير القرآني كما في الوحي والكلام المتعالي متجسّداً في اللغة. فضلاً عن ذلك، لقد استطعنا أيضاً بإدراكِ ثم تمثُّلِ تلك التّجربة في التأويل، عند الألماني، استبدانَ (اجتياف، امتصاص، دَخْلنة) مفاهيم رُكْنيةٍ كبرى (قراءة، تفسير، فهم، القارىء، المؤلِّف، المفسِّر، النّص...) سهّلت الانزياح من التأويل بمعناه المحصور إلى التأويل الفلسفي، إلى التأويلانية... لقد توسّع وتَعمّقَ ميدان التأويلانية، فطاولت الإناسة والتاريخ، الحُلميات والجماليات، علم الاجتماع، علوم اللغة...

والحالُ هذا، فإنّ التأويلانية الراهنة، كقطاعٍ من قطاعات الفلسفة العربية الراهنة، تغدو، عند القاع وفي غاية غاياتها وقانون قوانينها، فلسفة. وبعبارةٍ أدمَث، إنّ التأويلانية فلسفة في الإنسان والألوهة وتواصليتهما. وهي أيضاً فلسفة في القراءة، وفي التفسير، وفي الفهم؛ في النص وعلائقيته مع المُنتِج والمتَلقّي، في الموضوعي والذاتي وجدليتهما، في الرسالة والمُرسِل والمُرسَل إليه... وهي إنسانوية، كونيةُ البُعدِ والمعايير، شمولانية، لا تنتمي إلى دينٍ أو عِرقٍ أو أمّةٍ بقدر ما هي تنتمي إلى دار الأديان، أو دار الأعراق، أو دار الفكر والفلسفة واللغة البشرية، أو دار الماورائياتِ والمعرفياتِ والقيمياتِ كما الفعلِ والقولةِ والجُملة.

وفلسفة التأويل تأخذ النّص، أي خَلْقَه وقراءتَه وتفسيره حيناً وفهمَه حيناً آخر،

منطلَقاً، وفسحةً، و«لَعِباً» له قوانينه ومنطقه. لكنّها فلسفة لا تمكث عند النّص، ولا تفسِّره بعاملٍ حاسم أحادي، أو قطعي ونهائي، ثابتٍ ومتعالٍ، ماهوي ويقيني أو كامل الوثوقية... ذلك أنّ الإنسان، النابت في حقلٍ اجتماعي تاريخي أو لغوي وعقلي شديد التغيّر والتعقّد، يبقى المنطلَق والمقصودَ أو، بحسب تعبير ابن عربي وأمثاله التأويليين القدامى، البداية والنهاية، الأول والآخر، عند القاع والقمة... في عبارة أخرى، التأويلانيةُ تأخذ في بنيةٍ تفاعلية، وأجمعيةٍ أو وحدةٍ حواريةٍ وجدلية، النصَّ وقطبَيْه المُبدِع والمبلَّغ، المؤلِّف والمُقاضي، الفاهم أو المفسِّر.

3 ـ التأويلانية الراهنة مؤسَّسة على البُعد الثُّنائي وإرادة الهتكِ أو النقد:

إنّ وقود العقل التأويلي هو مبدأ تناقض الشعور، أو المعنى، أو الحقيقة. فَطَرَفا المعنى للفكرة الواحدة، للقيمة أو للشخصية، للوعي أو للعاطفة، يتجاذبان؛ هما يتصارعان؛ ولا يحلّ أحدهما محلّ الآخر، ولا يتلاغيان. ويكون هذا الحال، أو البنية، قائماً في الشخصية، ولا سيّما في اللاوعي، واللاسَويّ، أو العُصابيّ... فالبُعْد المستور، في الكلمة والوجود والمَرَضي، أساسيٌّ في تكوين اللغة والحياة والذات؛ وفي قوام العلاماتِ والنفسية البشرية، الأنا والنَّحنُ، الذاتِ والموضوع، الصوَر والأيقونات، الشخصيةِ والشروط، الرمز والدلالة والمتخيَّل.

ذلك البُعْد الأساسي، وهو المطمورُ واللاواعي والهاجع، لا نقول، هنا، في التأويلانية الراهنة المؤسَّسة على الفكر التفسيري العربي الإسلامي، إنّه هو وحدهُ البُعد الحقيقي، والحاسم والمتسلِّط والأحادي. وفي كلامٍ أقصر، إنّ الكلمة ـ كما مَرّ أعلاه أيضاً في صدد الوعي والعاطفة والأنا والتواصلية ـ ذاتُ قطبَيْن متصارعَيْن ليس القطب الواضح (العلنَي، الصريح، الرَّسمي...) منه هو الحاسم المتفرِّد والمكتفي بنفسه أي اللاغي للقطب أو المعنى غير المفصوح (غير المعبَّر، المتخيَّل، التَّبَعيّ، المتضمَّن، المحمول، المحجوب)... وهكذا تكون التأويلانيةُ لَعِباً على هذَيْن المعنَيَيْن المختلِفَيْن ضمن الحلبة التاريخية الواحدة، أو على البساط المشترك الواحد، بل ضمن البنية الواحدةِ، والجدليةِ التفاعليةِ الواحدة.

وبذلك، فالتأويلانية **فلسفة لا تقول بأوّلية الوعي أو العقلِ، وبمطلقية الأنا**

المتكلِّمةِ أو اللغةِ الرسمية (المتعالِمة، المعلَنة، البادية)، أو بتمامية وكامِليةِ المعنى المكشوفِ والتفسيرِ البادي الصريحِ المصرِّح... فالوجود في الحاضر، والمعنى الراهن، أو الحقيقة القائمة أمامنا، حالةٌ كثيفة معقَّدةٌ، طِباقِيةٌ ومتعدّدةُ الرزيحات أو الطبقاتِ المترازحة. وعلى ذلك، فلا يكون الموجود، أو المعنى، نهائياً، حاسماً، مطلقاً، واحديّاً، يقينياً، ثابتاً، غير تاريخي أو بلا جذورٍ عميقةٍ مُغطّاةٍ بالبادي والما يَظْهَر للعَيْن والمَلأ...؛ وذاك ما يَصدقُ على النّص، وعلى التفسير والفهم، وعلى المفسِّر والفاهِمِ أو المُدرِك والناقد.

وينجم عن هذا التصوّر للوعي واللغة، للنفسي أو الذاتاني وللشروط أو الموضوعاني، كما للشخصية والقيمةِ والوجود، أنّ التأويلانية تغدو أداةً للنظر في ما هو بَعْد المايَنْقال؛ ومنهجاً في تكسير سلطةِ المعنى المتسيِّد أو هيمنةِ المعرفةِ الرسمية الحاكمة. فما دامت التأويلانية ترى أنَّ الحقيقة ليست احتكاراً للأكثرية، أو للسلطة القائمة، أو للتفسير الحَرْفيِّ النزعةِ المتداوَل، صار يتوجَّب عليها أن تَرفُض كلَّ ذلك؛ وأن تُنقِّب وتتحرّى عن «الحقيقي»، وعن المعنى الدقيق اليقيني، وعن السياسي التي تَرى هي أنّه هو الصالح الفاضل لها. ذلك ما كانت تفعله الحركات الإسلامية التي هربتْ إلى «عالم الباطن»، إلى الفكرِ التأويلي الذي انفلت من كل قيدٍ كرهاً بالأكثرية؛ بل وتحطيماً لأيديولوجيتها وتفسيرها للخطاب الديني والسياسي القائم الحاكِم والقامع المتحكِّم[1].

وقد يُعَدّ الشكّاكون المعاصِرون بالأيديولوجيات الرائجة، والأفكارِ الواعية والقولِ اللغوي، متأوِّلين قائلين بأنّ الحقيقة تقع خارج الأيديولوجيا المسيَّدة، والوعيِ الحاكِمِ، واللغةِ المألوفة. فقد رأى نيتشيه، على سبيل الشاهد، وعلى غرار التحليل النفسي والفكر المادي الجدلي التاريخي، أنّ الوعي مزيَّف، والحقيقة مموَّهةٌ مشوَّهة؛ وأنّه ينبغي البحث عن الجذور أو الأصول، وعن النشأة والتكوّن كما عن التطور والتاريخ، أو عن المسيرة والمسار والطبقات المترازِحة، وعن الأواليات غير المباشرة، والبنى العميقة، والمعاني المتضمَّنة والمضنون بها أو المسكوت عنها.

---

(1) للمثال، را: تعريف الغزالي العملية «السَّلْخ» في: فضائح الباطنية...

4 ـ متكافئات العقل التأويلي، تَساوي طَرَفيّ القيمة أوحَدَّيْها. الاجتهادانية:

ما قيل، أعلاه (الفقرة السابقة)، عن البعُد الثنائي في العقل التأويلي يصَدق نقله إلى إشكاليةٍ هي متكافئات ذلك العقل الذي يتصارع طرفاه على شكل قطبَيْن متناقضَيْن متساوِيَيْن هما: الموضوعيُّ والذاتي، المحايِثُ والمتعالي، التاريخي والنسبي، المتغيّرُ والثابت، الزائلُ والخالد، العِندِيُّ والموضوعي... هنا تُستدعى المتكافئات، أو المتناقضات المتساويةُ القرنَيْن، التي تُحرِّك أو تفسِّر وتُوتِّر العقلَ التربوي، والقيمة، والوعي الأخلاقي، والاجتهاد النقدي، والعقل الفلسفيَّ بعامة.

لعلّ فلسفة الاجتهاد الحضاري (الموسَّع، المعمَّم، الشامل، الفلسفي...) هي التي تَفرض علينا مقارنتها مع فلسفة التأويل. فالاجتهادانية، كما التأويلانية، نظر ضمني، في بعض الأحيان، في الألوهة والمعرفة والإنسان، وفي النّصّ واللغةِ والماورائيات، وفي الوجود والفعلِ والقول، وفي التفسير والمفسِّرِ والمفسَّر، وفي السياسة والحياة، وفي الفهم والحقيقة والعقل. إنّ التأويلانية العربية الراهنة، تلك المؤسَّسة على حق المواطنية واحترام الإنسان والثقة بالعقل والإرادة المسؤولة والحرية، تستحق أن تكون فلسفةً، أو فلسفةً في اللغة، أو نظريةً فلسفية؛ ذلك لأنّها لا تنصبّ على النّص الديني وحده؛ فهي تأخذ الإنسان «نَصّاً» تَحترِم حرّياته، وتَثِق بقدراته على التشريع لنفسه، وتأخذه متفاعلاً مع الحقل والتاريخ، مع اللغة والطبيعة البشرية. إنّ التأويلانية تضع في اعتبارها، وتدبّرها للأعَمّيات والأشْمَليات في الوجود والتفسير والتشريع، أنّ التجديد إمكان وضرورة؛ وأنّ التغيير يستلزم الانتهاض من أبعادٍ أخرى غير مرئية وغير مألوفة، أي غير متطابقةٍ مع السائد والمتسيِّد، أو مع القائم والمعهود، مع التفسير الأحادي أو الرسمي والطاغي، أو مع التغليب المطلق للنفسيِ والذاتاني على ما هو بنية أو تفسير موضوعي وشروط أو لغة وتحليل... في التأويلانية إرادةٌ تريد وجهاً آخر، أو الجانب الآخر؛ و«تناضِل» من أجل أن تبقى كنظرٍ ذاتيٍّ النزعة حُرّ وله الحقّ في التعبير، وفي مخالفة المهيمِن والمتجانس المتشابه أو ما هو كتلةٌ منسجمةٌ واحدة. فبهذه المحافظة على قيمةٍ للذاتاني والحرية، وللمؤلِّف والقارىء، تحمي التأويلانيةُ كيانَ النصّ واستقلاليته، وجودَهُ وتاريخيته المتفاعلة مع ذلك البُعدِ النفسي عند الإنسان.

5 ـ الأواليات غير المباشرة.

تكافؤ أساليب العقل التأويلي وحِيَل العقل الدفاعي:

توضَع جانباً طرائق التفسير التي اعتمدها العقل الجماعي العامّ الذي يوصَف بأنّه رسميّ وأكثري، سياسيّ وصاحب السلطة، قاعِديّ ومتسيِّد. إنّنا نبدأ بأن يوضَع جانباً تفسير النّصّ بحسب علم البلاغة، ومباحث الألفاظ، والنقد «بالمأثور» أو المألوفِ المعهود عند «أهل الحديث» وفي المعاجم اللغوية.

إنّ العقل التأويلي، عند أهل التأويل القدامى، قد تَميَّز بالإنتاج تبعاً لمنطقٍ ضمني غير مباشر هو: التغذي بالنص، اعتماد الشواهد الأعَمّ أو الثابتة والأقرب إلى النّصّ، النّص على النّص، التفسير بالقرآن ثم السُّنّة، بأقوال الصحابةِ والآلِ والتابعين، بالمصلحة العامة؛ ويبقى ثابتاً أنّ المبدأ العام هو التقيّد باللغة، واعتمادُ المتناقَلِ أو الموروثِ والمعهود. . . هنا، كما يَظهَر، سادت أواليةُ تكييفِ الذاتِ مع النّص؛ فقد أراد المفسِّر أن يُبقي القيمة الأولى للنص، وأن يجعل الإرادةَ الفرديةَ مقيَّدةً داخل حقلٍ مألوفٍ هو وحده المنتِج الحقيقي والمتحكِّم. وفي ذلك كله، كان العقل التأويلي راضياً؛ وكان يبدو مرتاحاً غير قلِقٍ، وبغير مشكلاتٍ كأداء أو عوائق كثيرة.

أمّا العقل التأويلي عند الفِرَق المستبعَدة، أو المُبعِدة بذاتها عن الوعي الجماعيّ العامّ، فقد أنتج تبعاً لقوالب غير مألوفة، وغير مباشرة. . . وأقصى العقلُ **«الفِرَقيُّ»** نفسَه ـ معتمِداً الأواليات الدفاعية غير المباشرة ـ عن السلطة، والنّصّ، والمعرفةِ المشتركة المعهودة، والتفسيرِ أو الفهم المتّفَق عليه والعلني والرسمي أو الحاكم والمتحكِّم.

وكردّ فعلٍ سلبي دفاعي وانشطاري، انفلت العقل التأويلي، وغرِق في المتخيَّل، والرمزيّ، والمجازيّ؛ وحتى في المختَلَق، والتجريحِ للوعي العام والسياسة، للمجتمع والتاريخ، للخطاب الأكثري والقول، للأُنطولوجيا والمعرفيائية، للقيميات ومصير الجماعة.

ولعلّ نكران الواقع كان ـ بَعد أوالية الانشطار الانفعالي التبخيسي للآخر ومن ثم

المُنرجِسِ للذات ـ الأواليةَ الأكبر التي حكَمت الفكر التأويلي عند الباطنية والغلاة، وليس فقط عند الصوفية الصراطية، والفلاسفة، والعرفانيين داخل المذاهب الشيعية السُّنّية، والسُّنّية الأكثرية، وقطاعٍ من المعتزلة، وكثير من المذاهب الغريبة البائدة التي قد يبدو أنّها ابتلعت من الغنوصيات والهِرمِسياتِ حتى التخمة.

وفي كلامٍ يُلخِّص، زيادةً للتوضيح والتسهيل، إنّ الحِيَل التأويلية تتكافأ مع حِيَل العقل الفقهي، وحِيَل العقل المجتهِد كما العقلِ الأخلاقي المَرَضي؛ أو مع العقل الدفاعي بعامة. المُراد هنا هو أنّ التأويل الشاطح الشديد الرفض للنص، وكذلك «التأويلَ» الحَرْفاني، يشتركان في أواليات غير مباشرة ورَيْثِيّة، ناقصة وسيِّئة، عطوبة ودفاعية. فمن تلك الحِيَل أو الأساليب التي تتحكّم وتَقهَر الواعي: الحيلة أو النزعة الانتقائية، الترقيعية، التوفيقية، البهلوانية اللفظية، الخ.؛ ونذكر أيضاً: الانفلات الاعتباطي، والتعسّفي، والمجاني (را: الأواليات غير المباشرة أو الدفاعية).

القسم الرابع

قطبا تأويل النصّ والفعلِ والتواصلية

1 ـ تفسيرٌ ثُنائيُ القطبِ للعقل التأويلي.

يأخذ في وحدةِ عضويةِ البُعْدَين معاً.

جدليةُ المَعْنَيين العميقِ والمسطوح، المتخيَّلِ والصريح، التفسيري والفَهميّ:

قلنا إنّ العقل التأويلي، في التفسير المعهود أو المتغلِّب والرسمي، يبقى ضمن دائرة العامّ والمشترك، أو الأكثري والحاكِم، أو المتواضَع عليه في المذاهب المتمسِّكة بالكتّاب والسّنّة (السُّنّي الشافعي، السُّني الزيدي، السُّني المالكي، السُّنّي الجعفري أو الصادقي...). فذاك عقل، أمام عبارةٍ من مِثل «يَدُ الله»، يُقدِّم تفسيراً روحانياً أو مُخَلْقِناً يرضاه عقلنا المعاصر، والفكر الديني المقارنُ والكونيّ، والمعنى الصريح القابل للتصديق والاتِّباع والانتشار. هنا يُستدعى الغزالي في قوله: «معرفة ما يقبل التأويل وما لا يَقْبل ليس بالأمر الهيّن، بل لا يستقِلّ به إلاّ الماهر الحاذق في علم اللغة، العارف بأصل اللغة ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعارتها وتجوّزها ومنهاجها في ضرب الأمثال»[1].

غير أنّ التفسير الآخر[2]، ولأسبابٍ أيديولوجيةٍ عديدة، ذهب إلى الحدّ

---

(1) الغزالي، فيصل التفرقة، ص67؛ را: موسوعة مصطلحات الغزالي (بيروت، 2000)، ص144.

(2) من تسمياته: المغالي، الجامح، المفرِط في الابتعاد، المتجاوِز للشريعة والعقيدة...

الأقصى، ووقع في التخيّل المتطرّف الذي يتنكّر لكل واقعٍ وتاريخ وعقلٍ ونَصّ، والذي يَنتهِل من ينابيع معرفيةٍ استسرارية وإشراقية أو انبثاقيةٍ وما شابه أو شاكل.

فالباطنيون ـ ردّاً منهم على القمع والإبعاد ـ خرجوا من دائرة الأكثرية، ورفضوا البقاء ضمن حدود المعنى الصراطي والحقائق الرسمية. كانوا سياسيين، وأرادوا نقض الحكْم القائم، والسلطةَ المتسيّدة، والمعرفةَ المعمَّمة الموروثة والموحّدة المتجانسة.

وقاد التأويل، عند أولئك المنغمِسين فيه حتى الحدود القصوى والخطِرة، نتائج تعسفية. فلا صعوبة في ملاحظة أنّهم، في ردّ فِعلهم الدفاعي التقريظي، ارتضوا بحقائق اعتباطية، واستسلموا إلى تأويلات رمزيةٍ بلا أُسُسٍ. ونستطيع القول إنّهم شادوا احتفالاتهم الجماعية، وتعبّداتهم وأيديولوجيتهم، على بضعة مدلولات مجانية، وعلى اللاحُدوثي (اليوطوبي)، واللازمكاني... (را: أواليات الدفاع عند المهمَّش أو المستبعَد، المظلوم أو المقهور المنغلبِ، المنشطِر أو الملعون...).

2 ـ التأويل عند الباطنية دفاعٌ تقريظي وتَحرّرٌ لفظي:

صار التأويل، عند أصحاب الفِرَق الباطنية، غاية؛ ولذلك بالغوا وأفرطوا: «فقد قالوا: كلّ ما ورد من الظواهر في التكاليف والحشر والنشر والأمور الإلهية فكلّها أمثلة ورموز إلى بواطن. أمّا الشرعيات...؛ ومعنى الغُسل تجديد...؛ والزنا هو إلقاء نطفة العِلمِ الباطن في نفس مَنْ لم يسبق معه عقد العهد...؛ الطّهور هو التبرّيء والتنظّف من اعتقاد كلّ مذهبٍ سوى مبايعة الامام. الصيام هو الامتناع عن كشف السّرّ. الكعبة هو النبيّ... والطواف بالبيت سَبْعاً هو الطواف بمحمّد إلى تمام الأئمة السبعة. والصلوات الخمس أدلة على الأصول الأربعة وعلى الإمام...»[1].

أ/ ليس هذا التأويل «صَرفاً لِلّفظ عن الحقيقة إلى المجاز» (الغزالي) في عالم اللغة فقط؛ فقد توسَّع وتمدّد عند الباطني أو الصوفي كي يشتمل أيضاً على الأفعال والشعائر، والتكاليف الدينية، والمعتقدات، والأخبار... من هنا يَنْبَجِس أو يترسَّخ

---

(1) الغزالي، فضائح...، ص12، موسوعة مصطلحات الغزالي، صص145 ـ 146. وقال الباطنيون، بحسب الغزالي: نار إبراهيم عبارة عن غضب نمرود لا عن النار الحقيقية؛ وذَبحُ إسحاق معناه أخذُ العهد عليه؛ وعصا موسى حُجّته...

المدماك الأول في عمارة الفلسفة التأويلانية، داخل المدرسة العربية الراهنة، والذي مفاده أنّ تلك الفلسفة كونيةُ البُعد، عالميةٌ وغير محلية، خاصة بالإنسان لا بإنسانٍ أو أمة، بالفعل والانفعال والقول، بالحقيقة واللغة والعقيدة.

ب/ ولا نُغفِل، أيضاً، أنّ القطاع الشفهي، في الثقافة العربية الإسلامية، يعَرف أنّ بعض الفِرق الباطنية كانت تَعتمد أساليب متميّزةً في سَلْخِ الإنسان عن عقيدته، ومن ثم في ادخاله في عقيدة أهل الباطن. ونجد عند الغزالي، في كتابه «المستظهري»، أنّ الباطنية نظّموا حيلتهم تلك «على تسع درجاتٍ مُرتَّبة، ولكلّ مرتبةٍ اسم. أوّلها الزَّرْق والتفرّس، ثم التأنيس، ثم التشكيك، ثم التعليق، ثم الرّبط، ثم التّدليس، ثم التلبيس، ثم الخَلْع، ثم السَّلْخ»[1].

3 ـ عيّنة أخرى.

التأويلُ الإسماعيلي المنسوبُ للصادق في التفسير الصوفي للقرآن.

عِرفاني أصيل. كأنه غير لاهوتي. صوفي ومُخلقِن، نفسي ورمزي:

قد يكون ما ورد عن الصادق، في «حقائق التفسير» ثم في «زيادات حقائق التفسير»، وكذلك في تفسيرات الحلم المنسوبة له، أخفّ إيغالاً. فما يقوله السُّلَمي الشافعي عن تفسير الصادق لا يفيد إسقاط التكاليف، ولا يُعمِّم أو يجرِّح، ولا يناقِض المعنى الآخر (العامّ، الصريح، الأكثري)... كما هو تفسير يحترم جداً الجماعة، والسُّنّة، والصحابة أجمعين والآل والتابعين؛ وهو أيضاً يؤمن بأنّ أصحاب الرسول هم كالنجوم (بأيّهم اقتديتم اهتديتم).

قد ينفعنا تقديم بعض الأمثلة على ذلك التفسير الموسَّع جداً [= التأويل]، عند الصادق وسائر الصوفيين أو العِرفانيين المتمسّكين بالكتاب والسّنّة، من أجل طرح أسئلة عن مُراد النصّ، ومقصود المفسِّر، وعدم الارتباط بأسباب النزول أو بالشروط الموضوعية للنّص والمؤلِّف والمفسِّر، للمعنى الظاهر واللغة والعقيدة:

---

(1) الغزالي، المستظهري [= فضائح...]، تحقيق بدوي، القاهرة، 1964، ص21..

ـ يَرى الصادق، بحسب السُّلَمي الشافعي، أنّ «جُنوداً لم تَرَوها» هم جنود اليقين والثقة بالله والتوكّل على الله[1].

ـ وفي تأويله الصوفي يقول أيضاً: «لا يشهدون الزور»: أماني النفس ومتابعة هواها[2].

ـ ﴿إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً﴾: «القرية هي قلوب المؤمنين؛ وهي أيضاً الدين»[3].

ـ ﴿زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾: «زيّنا جوارح المؤمنين»[4].

ـ ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا﴾: «القضاء يَغلُب التدبير[5]. والقضاء هو، في رأيي، كما في التفسير المعاصر: قوانين الطبيعة، المفاجآت، الظواهر القاهرة الخاضعة للتفسير والمحكومة بالسنن الثابتة.

ـ «وترى الجبال هامدة»: ترى النفس...[6].

ـ «تِسع آياتٍ لموسى»؛ ﴿اخلَعْ نعلَيكَ﴾: اقطَعْ العلائق[7].

ـ ﴿مَنْ دَخلَه كان آمِنا﴾: مَنْ دَخل الإيمانُ قلبَه (م.ع.، ص68).

ـ الكوثَر: نورٌ في القَلب.

ـ ﴿بينَ البَحرين حاجِزا﴾: القَلْب والنفس.

4 ـ العقل التأويلي يلعب مع الشعائر والطقوس.

لِعبٌ مع الأعمال والمقدّسات، مع الفعل والقول:

لا تكون التأويلانية، في مدرستها العربية الراهنة، تنكّراً للواقع والشروط التاريخية

---

(1) را: زيعور، كتابا الصادق...، ص40، ص112.

(2) م.ع، ص145.

(3) م.ع، ص142.

(4) م.ع، ص161.

(5) م.ع، ص117.

(6) م.ع، ص129.

(7) م.ع، ص135.

أو للحقل النفسي الاجتماعي العقلي للمؤلِّف، للنّص، للقارىء أو المُرسَل إليه أو المتلقّي... ولا تُبطِل تلك الحركةُ الفلسفية، أو المنهجُ في القراءة والتدبّر والإدراك والفهمِ والتبليغ، المعنى المألوفَ، البادي، الماثلَ أمام الوعي والحاضِر والإرادة.

وإذْ أنّ النّص أو الفعل، الاحتفالات أو الشعائر، الأحلام كما الأساطير، لا تَستقل عن الذات القارئة، فكذلك لا تقول التأويلانية الراهنة بأنّ الشعائر والأعراف العامة، أو بأنّ اللغةَ والحقيقةَ والعقيدة، أو بأنَّ الكلامَ والفعل والاعتقاد، مُدْرَكاتٌ متعالية أو موجوداتٌ قائمة بذاتها ثابتة؛ إذْ لا بُدّ لها من أن تنغرس وتأخذ معنىً حيّاً، وتُعاش، وتُعانىٰ. ليس دور الشخصية، أو الأنا، أو الحرية، كَمّاً يُهمَّش أو يلغى، أو يُنبَذ. فالذاتاني والموضوعاني يؤخذان ـ مثلما مَرّ ـ في وحدةٍ حيّة. ويؤخذ في «وحدةٍ جدليةٍ» أيضاً البُعْدَان الفردي والجماعي كما الميثي والعقلاني، وبخاصةٍ المغالي والمعتدل؛ فالذهاب والإياب بينهما ضرورة للمحافظة على كل منهما، وللاغتناء المتبادل، والتطورِ المتغاذي المتناقِح والمتكامِل. وليس منطق الطَّرد والنبذ، أو التقريع واللّعن، سوى انفصال؛ ومن ثم يكون التبخيس المتبادل تبخيساً وتضئيلاً لكل طرفٍ، وللمشترَك، وللوحدة الكبرى (را: التضادّ عند الفارابي، الرفضُ الراهنُ للثنائيات...).

5 ـ عيّنة أخيرة.

تأويل المعراج النبوي وتأويلُ النبوةِ وخطابُ الوحي.

التأويل استعيابٌ للخاصّ ثم تَخَطٍّ نحو العام ومِرقاةٌ إلى المسكوني والانسانية.

نسجَ الصوفي، معتمداً منهجية التأويل الموسَّع، على غرار المعراج النبوي، معراجاً خاصاً به. هنا يورد الصوفيون أنّ جعفر الصادق (ت148/ هـ) كان أول أولئك الذين أرهصوا بتلك المقارنة بين ما قد يفعله الإنسان المتميِّز عبر هجرته إلى الله تعالى وما تورده الآيات الكريمة حول المعراج الشريف[1]. بيد أنّ الحلاج، ولا ننسى

(1) را: زيعور، م.ع.، ص128، هنا فُهِم المعراج بمثابة ظاهرةِ تدَرُّجٍ نفسي أو روحاني، رمزي أو متخيَّل، وجوديّ ومعرفيّ؛ وباتجاه التكامل والتحقّق.

البسطامي، بالغَ وشَطَح؛ فقد أعطى للإنسان قدراتٍ إلهية، وجعل الذوبانَ في الألوهة ـ أو ما إلى ذلك من اتصالٍ بالله تعالى ـ أمراً هو غاية كل صوفي، أو «نهاية المطاف»، وقمة المعرفة بالله. من هنا سهولة وصدقُ القولِ عن تلاقي قُطبَيّ التأويل: الصوفي العِرفاني ثم «الفِرَقي» الانشقاقي. فالمشترك بين الصوفي والباطني كثير، والمرور بينهما يسير بل وحتمي. ذاكَ أنّ قوانين التفكير، في كل منهما، واحدة؛ ونظام الإنتاج واحد، والمقصود واحد، وشروط ظهورِ كلٍّ منهما واحدة.

6 ـ نَزْعُ اللَّهْوَتةِ والأسْطرة.

«مَحاسن» أو تنويراتٌ قَدَّمها العقل التأويلي المعهود:

قد نَستطيع إثباتَ بعض الجوانب الإيجابية في العقل التأويلي، عند العِرفاني والمغالي والصوفي والمتفلسِف (كالاعتزالي، وغيره)، والفيلسوف. فقد يبدو، أو يُفسَّر، أنّ هؤلاء حَرَثوا في نقد المجتمع والسلطة الحاكمة؛ ورفضوا الاستبداد والسياسة القائمة، والمعرفة العامّة المسَيَّدة، والتفسيرات المتراكمة المتشابهة المكرورة. وبذلك فهم كانوا عاملاً إيجابياً في النقد والهتكِ وطرح الأسئلة، وفي تقديم الأجوبة المجترَحةِ وافتراض الحلول، وفي تحريك العقل والمجتمع والجماعة، وفي ابتداع حقولٍ معرفية جديدة، واختراع أفهوماتٍ ومقولاتٍ أو «حقائق» وأفكار، وإعادةِ صياغةِ نظر سياسي وأيديولوجيا وتصوراتٍ للوجود خاصةٍ بهم.

قد يعني ذلك الجانب الإيجابي أنّ العقل التأويلي للفِرَق كان مجدِّداً؛ ومولِّداً للتطوير، وإعادةِ النظر، والتدقيقِ... غير أنّه قد يعني أيضاً، وبالمقدار عينه، أنّه تهديمي؛ محكومٌ بمنطق المعاداة للاتفاق والحوار، للوحدة والتعاون... لقد حكمَتْ عقولَ الفِرق، ومن ثم العقلَ الجماعيَّ العام، أواليةُ النبذ للآخر، وأساليبُ أخرى سلبية: التعويض، الانشطار إلى مؤمِن وملحِد، تهميش المخالِفين وطردهم ونبذهم، التكوين العكسي، الإبدال، النكوص، التغطية...

(...) وهكذا يبدو العقل التأويلي، عند الناقض والمنقوض أو الطارد والمطرود، غير حُرّ؛ وغير قادرٍ على إنتاج معرفةٍ دقيقة، أو على تحيين إرادةٍ مشتركة

لفهم النّصّ الواحد عينه الذي ينطلق منه النقيضان المتصارعان أو المعنى المزدوج (المتكافىء أو الملتبِس حيناً؛ والمتناقِض أحياناً عديدة).

كما أنّ ذلك العقل نفسه، عند الشريكَيْن، سلّم نفسه لأساليب إنتاجية أخرى غير دقيقة. فهو قد أنتج معرفياته ولاهوته وميتافيزيقاهُ محكوماً بالمسبَقْ والجاهز، الأيديولوجي والناجز... كما قادته، قَسْرياً، رغبةُ تدميرِ الخصم، وقتلِ القامِع، والدفاع التقريظي عن الذات؛ فأجبرته على أن **يكون عقلاً تلفيقانياً**، ترقيعيَّ النزعة، وتفكيراً يخْلط المتنافِر، وفكراً غير جدلي، ونظراً خطّياً آلياً، وتوفيقانيةً تنتقي ثم تصطفِي فتحجب هنا، وتُسطِّع هناك، وتُزاوِج الماء والنار أو الليلَ والنهار.

إلاّ أنّ العقل، في نطاق التأويلانية الراهنة، يحارب حتى نفسه ذاتها كي يستمرّ عقلاً حُرّاً، محرِّراً، غير مُسَيَّج... والأهَمّ هو أنّه يحارب أيضاً بغير لَبْثٍ من أجل أن يتجاوز الحِيَل العقلية، والأوالِيَاتِ غير المباشرة، والأساليب الناقصة الرَّيْثِيَةَ في الإنتاج والتفسير والمحاكمة وفي التساؤل والاجتهاد والتجديد. ولعلّ الحذَرَ من أوهام القول اللغوي، من مزالق الكلمة واستبداد اللغة، يبقى الحذرُ الأكبر الذي ينبغي على العقل التأويلي أن يعيه؛ وبالتالي كي تبقى حيَّةً فعّالةً،في كيانه وزَخَمه، جدليةُ اللغةِ والواقع، الكلمةِ والشيء، الصوابِ والواقع الفعلي، الما قَبْل والما بَعْد، التعبيرِ والإبلاغ، المفسِّرِ والنّصّ، التفسير والفهم (را: اللغة والفكر، الأواليات الدفاعية)

تحذَر الفلسفةُ التأويلانية الراهنة من أن يَنشطِر الخطابُ التأويلي إلى «النَّحنُ» التي تغدو مضخَّمةً معبودةً مقدَّسة، والـ «هُمُ» المكفَّرةُ الملعونةُ المدنَّسة. فمن هو معنا يكون هو المؤمِن، ومالِكَ الحقيقة، والموعودَ بالنعيم، والأرفع، والطاهر، ومن أتباع الحق؛ ويكون العدوُّ مرجوماً، مُضَأّلاً، مبخَّساً، مستبعَداً من الجماعة، مطروداً، ونجِساً، وشيطاناً.

لقد وقعت المنهجيةُ المتأوِّلة، الفِرَقيةُ منها كما الصوفية العرفانية، **في الإبدال**: أبدلوا الأبطال؛ وأبدلوا المعتقد، والشعائر، والطقوس التعبُّدية، ومدلولات الخطاب الينبوعي، خطاب الوحي وكلام القرآن والحديث.

وسَقَطَ أولئك المحارِبون بسلاح التأويل في **الانقفال والانعزال**، في الهرب من

السلطة والقمع السياسي؛ فتشرنقوا، وأغفلوا الأرومة والجذع، وصقلوا الفرعيَّ وتمسَّكوا بشتى ما كان مناهِضاً للأنطولوجيا المشتركة وطرائقها، ولمعرفياتها العامة، بل وحتى للقيميات.

وأسقط أهلُ التأويل الحوارَ مع البنية العامة، مع المجتمع الأكثري، والخطاب اليُنْبوعي... ذاك ما زاد من حِدَّة انشقاقهم، ومن مدى ابتعادهم؛ فارتفعت الأسوار بين الفرعي والعام، بين الجزء والكلّ، بين المذاهب والدعوة الواحدة الموحَّدة. وسنرى أنّ العودة إلى ذلك الحوار المفقود بين الفروع والجذع، بين غُرف الدار والدار برمَّتها، سيكون عودةً إلى وحدة المختلفِين، وأضمومةَ المتحاوِرين المتساوِين. إنّ الاختلاف ينفع؛ لكنّه يبقَى مثْمِراً صائباً إنْ لعِب دور الجزء مع البنية، والمختِلف مع الوحدة الضّامّة الحيّة، المفتوحة والضِّرامية.

القسم الخامس

العقل التأويلي مُحرِّرٌ ومُنوِّر

1 ـ التأويلانية والحداثانية. تفاعل التأويلاني والتنويراني.

أهميةُ التأويل النقديّ الراهنِ راسخةٌ ومُبرَّرة، عامّةٌ وضرورية.

التعاملُ الحواريُّ مع الأبعاد العالمية للأَيْسِيّات والفلسفة، للعقل والحقيقة، للقول والفعل، للتفسير والفهم:

اتّفق الأقدمون على اعتبار التأويل منهجاً تحتّمه عقباتٌ تعترض الفهم أو التفسير لقولٍ أو حقيقة؛ لغةٍ أو عقيدة. وتأكّد ذلك الاتفاقُ على أهمية التأويل وجدواه من خلال تفسير الخطاب النبوي، وقضية الوحي، وكلام الله، وشؤون الغيب، والمَعاديات... وتشتدّ الحاجةُ إلى التأويل في كل مرّةٍ يتساءل العقل عندها عن المقصود والمعنى أو الحقيقة والمغزى؛ وذاك ما يدعو إليه الخطابُ الدينيّ نفسُه (للمثال، را: التأويل عند الفارابي، الغزالي، ابن رشد...؛ الدعوة إلى التأويل في آياتٍ قرآنيةٍ عديدة).

المُراد هو أنّ التأويل النظريَّ الحيَّ (الراهناوي، التكييفاني، وفي الأُنْطولوجيا كما في المعرفيات والقيميّات) عملٌ ذهنيّ ضروريّ من أجل الحياة نفسها، ونشاطٌ فكريّ يَستهدِف التكيّف الإيجابي المستمر، والتعلّم والتخطّي، ومجابهة المستجِدات، واستيلاد الحلول. وقد يبدو من المبالغة فيه الكلامُ عن أنّ اللغةَ هِي نفسها تأويلٌ

للوجود، وأنّ الكلام تأويل للمشاعر أو تعبير تأويلي عن الذات والعلائقية والعقل، وأنّ الفلسفة نفسها تأويلٌ بتأويل، أو كلامٌ تأويلي على كلام، أو اجتهادٌ في نصٍّ أو عملٍ، في رسالةٍ أو علاقة، في تفسيرٍ أو فهم، في حقيقةٍ أو نظرية، في قولٍ أو اعتقاد، في إرسالٍ أو تَلَقٍّ.

2 ـ التأويل الاجتهاديُّ الضِّلْع أو النهضويُّ.

تأسيسُه لعصر النهضة أو لفلسفةِ الاجتهاد الحضاري الموسَّع:

يُعدّ التأويل، المفكَّر فيه واللامفكَّر فيه أو المفصوح والمُصاحِب (الحافّ، المُحِفّ، المرافِق)، أساسياً في سطوع التجربة العربية الثانية أو حُقبةِ «النهضة» (!). فقد أسهم العقل التأويلي النهضوي في تحرير الفكر، والتنوير بالعقل الحر المسؤولِ والقادرِ على التغيير. كما أسهم أيضاً في غرس مفاهيم إنسانوية، وقيم ديمقراطيةٍ شورانيةٍ، وفي انتشار الرغبة بالتغيير الاستراتيجيّ، وبلورةِ إرادةِ المعرفة، وإنتاجِ العِلم وتطويره، والتسلّح بأدواته ومنطقه، وبمناهجه وثماره ونُسخه.

وحرّك العقل التأويلي، عند الطهطاوي أو الأفغاني، الحاجةَ إلى التفسير الشامل والواقعاني، والحاجةَ إلى هتكِ الأسطرةِ والتخريفِ كما القَدْسَنةِ والألْهَنةِ... وبواسطة إعادة التأويل للمعارف السائدة، ولحاجات المجتمع والثقافةِ والإنسان، تسرّبت المفاهيمُ النسبية والقراءةُ التاريخية أو التفسيرات الموضوعيةُ النزعةِ إلى الثقافة والوطنِ وتَصورِ الذات، وإلى الخطاب الديني والتاريخ، وإلى السلوك والوعي.

إنّ الأفغاني في تفسير للخطاب النبوي، على سبيل الشاهد، قد جَعَل «النبوةَ صنعة». هنا يبلغ التأويل درجةً عاليةً من العقلانية، والعِلمانية، والعالَمينية، والتوقّد بالعلم وبقراءةٍ تاريخيةٍ للوحي عند الأمم. وهو، بالتأويل وحده، استطاع أن يرى بشمولانيةٍ وواقعانيةٍ واقع الأمة، وضروراتِ التغيير، والحَقَّ بالعدالة والحرية، ومسرى التاريخ، ومستقبلَ العلائقية مع الأمم المستعمِرة والقوى الداخليةِ المهيمِنة آنذاك.

ويَبرز م. عبده كتأكيدٍ لمقولتنا التي تَعُدّ التأويل منهجاً ضرورياً لا بُدّياً في الفهم والتفسير والتغيير، أو في القراءة الأنوارية وإعادةِ التعضية، وفي إعتاق الاجتهادِ كما في التحرير. فالإمام وظّف الاكتشافاتِ العلميةَ، المعروفة في زمانه، من أجل تأويل

الخطابِ الديني تأويلاً يجعله قابلاً للتعايش مع معطيات العِلم وممتصاً لأحدث ما قدّمه العِلم من حقائق عن الظواهر والإنسان والأمراض. وعلى سبيل الشاهد، لقد جَعَل م. عبده من الطير الأبابيل والحجارة من سِجّيل (را: الآية الكريمة)، باعتماده منهج التأويل ومنهج الاجتهاد الحضاري التنويراني، قولاً علمياً أي «موجودات» هي الجراثيم[1].

لقد انطلق محمد عبده، والتأويليون الاجتهاديون في حقبة التنوير النهضوي أو الحداثة النّهضوية، من منطقٍ ضمني، وبنيةٍ تحتية، عميقة، وقوالب أو أجهزةٍ معرفيةٍ غير مصرَّحة: ومفاد تلك الفلسفة التأويليةِ هو أنّ التغيير يجب أن يعمل من أجل قراءة النص وتفسيره؛ ومن أجل إعادة فهم علاقة النص بالمفسِّر، وعلاقة القارىء بالمؤلَّف أو النّصّ. وفي كل ذلك كان يعطى للعقل دوراً أول في الخطاب اللغوي؛ وكان يُجْعَل من الإنسان مركزاً للفكر، ومن المصلحة مِقوداً للنص، وأساساً للاجتهاد. لقد كان التأويل، في التجربة العربية الثانية مع القراءة والتفسير والنص، متأسِّساً على الفكر التاريخي والإرادة البشرية، على حرية الإنسان والثقة بعقله ومسؤوليته، على العِلمِ وقدراته على التطوير والتدخّل الفعّال والاجتهاد الخلاّق. فبهذه المفاهيم والقيم، وبهذه الطرائق والفلسفة، استطاع الفكر التأويلي، إبّان التجربة التنويرانيةِ الأولى، سدّ فجوات النص، وخفض التوترات فيه، وبلورة التفسير التجديديِّ ومُعيدِ الصياغةِ أو الفهمِ الواقعيِّ النزعةِ والعقلاني والإنسانوي... لا بدّ، بَعدُ، من شواهد:

أ/ تأويل الخطاب القرآني وبعضِ النصوص الدّهرية تبعاً لمكتشفات العِلم المعاصر. هنا جرى التأويل للوعي والسلوك، في القرون الثلاثة الأخيرة، وفقاً لمقتضيات الحضارة اجتماعياً وفكرياً، فلسفياً واقتصادياً، سياسياً ومستوىً في العيش.

يبدو أنّ تأويل آياتٍ كثيرة، تأويلَ خطابِ الوحي أو الخطاب النبوي، **في ضوء قوانين العِلم وأنوارِه ومعطياتِه**، تأويلٌ ما يزال مؤثِّراً، ومستمراً متناقِحاً، ومتغذّياً بأحدث ما تتوصل إليه ثورات العِلم والتكنولوجيا والرّقم.

(1) للمثال، را: يوسف مروّة. سبق أنْ حاكَمْنا هذه «الرواية» للعِلم أو السَّكْبَة اللفظية المصطنعة للدين. فذاك التعاطي متكلّف ومجاني، اعتباطي ومتعسِّف، إرغامي أو قاهر للنصّ، مسبَق وجاهز، أحادي ودوغمائي...

ب/ حنفي والتأويل الإسماعيلي ثم السُّنّي: كانت دراسات هـ. كورْبانْ للتأويل عند الشيعة، على حد ما يتذكّر ح. حنفي: «أقرب إلى الفلسفة، خاصةً وأنّ كوربان كان فيلسوفاً أيضاً، صديقاً لِهَيْدجر.... وعمِل مع يونج في سويسرا، وأصدر مجلة أورانوس. وله باع طويل في الهرمنيطيقا. ومنه استمعتُ أوّل مرةٍ لعبارة «التركيز على القلب الذي يَخْلق موضوعه»، الصورة الشيعية للقصد المتبادَل ووحدة الذات والموضوع عند هوسّرْل. كان ماسينيون يحذرني من كوربان والتأويل الشيعي الباطني الذي لا معيار له، البحر الذي لا مخرج منه، ويقترح بدلاً عنه التأويل السّنّي العقلي المنطقي المضبوط. إنّ كوربان... لم يكن حاملاً للدكتوراه بل كان هاوياً وباحثاً مستقلاً.

(...) كان كوربان سمعه ثقيلاً ويصعب التفاهم معه. وكان أخنفاً (هكذا وردت) يصعب الاستماع إليه. وخشيتُ من التأويل الباطني والرطانة الفلسفية التي تقول كل شيء ولا شيء. ورأيتُ في علم أصول الفقهِ العِلمَ الدقيقَ ومصالح الناس»[1].

ونقرأ حسن حنفي يقول، في مكان آخر من ذكرياته، عن كوربان، عن ذلك المسكون بالتأويل الباطني المعمَّم: «أردتُ صياغةً جديدةً للإسلام كمنهجٍ عام شاملٍ في الفكر والحياة، مشروع سَيّد قطب، بعد أن تحوّل لديّ إلى رؤيةٍ مستقبليةٍ وخطّةِ نهضةٍ للأمة الإسلامية. ورأى الفلاسفة الغربيون أن أختار كانْطْ لأنّه هو الذي وضعَ مشكلة القَبْليّ والبَعْديّ بالرغم من حبّهم للإسلام وتعظيمهم له...[2]. كنتُ في حاجةٍ إلى مستشرقٍ فيلسوف أو إلى فيلسوفٍ مستشرق... كان كوربان هو الوحيد...؛ ولكنّه كان موغلاً في الإسماعيلية الباطنية. لمّا قرأ مشروعي عن «المنهاج الإسلاميّ العامّ» اقترح عليّ موضوع «التأويل»...»[3].

(1) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج2، فصل: (د). الحرية والإبداع، شهادة على العصر ـ محاولة ثانية لسيرةٍ ذاتية، ص623.

(2) لستُ متأكّداً من أنّ رينان أو ج. غيتون أو جان فالْ، غوهيه، أو برهيه، آلكِيَه... عبّروا عن ذلك الحب، وذلك التعظيم.

(3) حسن حنفي، الدين والثورة ـ الأصولية الإسلامية، القاهرة، مدبولي، 1986، ص9.

3 ـ التأويلانية العمليةُ (التطبيقية) المعاصِرة.

نظريةٌ شمولانيةٌ وعلمانيةٌ مقنَّعةٌ في البحث عن المعنى والفهم.

نقدُ محاولاتِ أدونيس وأركون وأبو زيد في إعطاء المعنى الجديد:

إنّ مفاهيم أساسيةً في التأويلانية العربية الراهنة تتواصل، لكن بغير استمرارٍ وبغير خَطّيةٍ أو بلا مرورٍ مستقيم، مع أفكارٍ و«أشياء» وتطبيقاتٍ فعلية اعتمدَها الأسلافُ القدماءُ من سلالة المفسِّرين، والفلاسفة، والبلاغيين، والصوفيين، والمعتزلة، وجماعات الباطنية والعِرفان والغلاة الشاطحين... فمن تلك المفاهيم، أو الأفكار التي طبّقوها دون إصرارٍ على تأسيس نظريةٍ أو تنظير، نعثر على أنّهم طبَّقوا فعلاً وعملاً مبدأ **التعدّدية**. فقد وسَّعوا التأويل ـ منهجاً ورؤية أو سلوكاً ووعياً ـ على ميادين متعدِّدة؛ وعلى الشعائر، والممارَسات، وعالَم الغيب، والسلطة، والمعرفة، والنّصّ، والاحتفالات العامة، والأحلام، والتاريخ بشكلٍ خاص، والوجود نفسه، والتقييم أو التفاضل، والسياسة وعِلم الأخلاق.

ويُستَشَفّ أيضاً، من استقراء التأويلات التطبيقية المذكورة، أنّ أولئك المنتِجين الزارعين قد مارسوا، وإنْ لم يُسَمّوهُ بصراحةٍ وعلانية، **المبدأ العالميني** (المسكونيَّ البُعدِ والمدى، العامَّ أو الصالح لكل دينٍ أو لغةٍ أو تفسيرٍ أو فهم...) الذي تقوم عليه الفلسفة، وميدان فلسفة التأويل بمعناها الراهن. وفي كلامٍ آخر، يُستخلَص من ركام الفعل التأويلي، من التأويل العمليّ المطبَّق والممارَس، مقولاتٌ أساسية هي اليوم في العقل النظري للتأويل، أو في فلسفة التأويل القائمة على «الأشياء الإنسانية»، و«المُوقَفة» على السعادة، وعلى ما ينبغي أن يُفعل حتى تحصل السعادة... بذلك تبقى الفلسفة أو النظرانية، ومن فروعها فلسفة التأويل القائمة على عقلٍ نظري وعقلٍ عملي متكاملَيْن، عِلماً لأفضل الموجودات؛ وعِلماً هو أفضل علم (الفارابي). التأويلانية، كما الفلسفة، موضوعُها الإنسانُ، أي «أن يكون الإنسانُ هو أفضل ما في العالم وأفضل الموجودات»، أي أن تكون «الأشياءُ الإنسانية»، الوجودياتُ والمعرفياتُ والقيميات موقَّدةً محكومةً، أو مُحرَّكةً مُحَيَّنةً، بالعام والمتعدِّد، المسكوني

(المعموري) أو العالميني، المختلِف والحُرّ، البشريّ أو الإنساني، الكينوني أو الإنسانوي. . .

ويَنبغي للفلسفة التأويلانية، بل ولا بدّ لها، من حيث الوجه العملي لها أو من حيث الضِّلع الممارَس، «**أن توقَف على ما يَنبَغي أن يُفعل كي تحصُل السعادة**». إنّ «**الأشياءَ الإنسانية**»، الفلسفة، توقَف على الحقيقة، وعلى ما ينبغي أن يُفعَل؛ وذاك معناه أنّها توقَف، من حيث إنّها عِلم، على أعظم الموجودات، على أفضل ما في العالم، على أفضل الموجودات (را: الفارابي، فصول . . . ، ص ص61، 62).

اهتمّ المتأوّل بظروفه الخاصةِ وأيديولوجيته، وليس بظروف صاحب النّص، أو بالتاريخ. واعتبر المتأوِّل القديم أنّ المعنى الذي تُقدّمه الأكثرية، أو السلطة، نابعٌ من مصالحها، ومحكومٌ بسياستها. وقد يكون أدونيس، أو أتباع أيديولوجياتٍ معاصرة لنا وتبدو قَطْعيةً ونرجسيةً متمرِّدة، مبالِغاً في تلميع التأويل الباطني وبالتالي تسفيل أيديولوجيات الأكثرية (الحاكمة، المُحافِظة، المعهودة). فقراءة أدونيس خَطّية، أحادية، غير بريئة، لصيقة وأيديولوجية. وهي، بَعدُ أيضاً، محكومة باللاوعي، وبفهمٍ معيَّن أو جاهزٍ للنَّصّ وبتفسيرٍ مُسبَقٍ وإسقاطي للتاريخ الإسلامي؛ وحتّى بعدم هَضْمٍ لمنهج التأويل المعاصر، ولفلسفة التأويل الراهنة المتماسكة. والقول إنّ منهج أدونيس عَدَماني، أو هدّام وانتقامي، يبقى قولاً سليماً. ويفتخر أدونيس به؛ بل هو لا يرفضه أو يكتمه بقدر ما يراه أداةً فعّالة وتطويرية لفهم، أو تفسير، التاريخ والعقيدة والنص كما العقلِ والسياسةِ والمستقبل. ولكنْ، هل التأويلانية العربية المعاصرة محتاجة، كي تكون عِلماً عامّاً أو فلسفة، إلى أن تقوم وترتفع على مفاهيم وطرائق وعادات فكرية قدَّمتها الفِرق الإسلامية المغالية، المنفلِتة في تفسيراتها، الهاربة أبداً إلى ما يناقض الحقيقة والسياسة اللتَيْن تنتميان إلى الأكثرية؟ لا تحتاج التأويلانية العربية المعاصرة إلى معاداة المخالِفين، وإلى تجريح مَنْ لا يَرى رأينا، وإلى المعارضة المطلقة والأبدية للسلطة والتراث والجماعة أي للتعاون والتفاهم، للمساواة والتحاور، للاتحاد والإسهام، للانضمام والوحدة، للجذع والينبوع، للمرونة والمستقبلانية. . . وليست التأويلانية الراهنةُ منتوجَ الرفضِ، والانسحاب، والخروج المتمرِّدِ على الجماعة،

والمعاداةِ للموروث أو للنبوة والشعائر والقِيم النافذة... إنّ للتأويلانية المعاصرة مَنطِقاً مختلفاً؛ وفلسفةً، وأجهزةً معرفيةً عامة وصالحةً للجميع، ورؤيةً شمولانية تَحرث في ميادين العلوم وفي كل نَصٍّ وذاتٍ وتاريخ... (را: طرائق تفسير التاريخ، طرائق الفهم...).

4 ـ خطأ الإنتصار للوجه الأحادي. خلاصة المحاكَمة:

ربما يكون أدونيس، في حماسه وحميته، قد انزلق إلى التأييد الجاهز المسبق، وحتى الأيديولوجي أو غير الدقيق والمناهِض للعلم والمحاكَمة النزيهة. لكأنّه أفرط في الانتصار لِما بدا له أنّه مخالِف للثابت والكُلّ، لعقيدةٍ وأيديولوجيا السلطة، وللمعرفة الرسمية المهيمِنة، ولطرائق هذه المعرفة في التفسير والفهم.

إنّ هذا الانتحاء القسري، اللاواعي، باتجاه كلّ مناقِضٍ للحاكم وسلطته المعرفية، لشرعيته وعقيدته، هو أيضاً هُجاس؛ وفكرة ثابتة استحواذية ومسيطِرة، وعُصاب قهري قد تقع فيه بعضُ الأقليات في بعض الأحيان (را: قوانين الأقلية مع الأكثرية)...

إنّه ليُعادي العِلم، ولا يقومُ على منهجٍ غير أهوائي، كلّ أخذٍ لجانبٍ أحادي. وضدّ ذلك وحده مثمِر وفعال، متين وصُلب وحُرّ؛ بسبب أنّه يكون إدراكاً للظاهرة في وحدتها وكليتها، وفي نُسغها العام وبنيتها التاريخية والجدلية.

5 ـ التكرار التوضيحي، قانون التعلّم الحضاري بالتكرار:

ربما نكون قد وقعنا، أعلاه، في المبالغة لاعتبارنا التأويلانية، في المعنى الفلسفي أي الشمولاني والعقلاني، عِلماً مُفْرَداً له مصطلحاته ومجاله، وجُودياتُهُ ولا سيما قوانينه الشاملةُ الحاكمةُ في العلوم الإنسانية، وتفسيراته أو طرائقه الذاتانيةُ في الفهم لكنِ السائرة صوب المزيد فالمزيد من النزعة إلى الموضوعية.

ذلك العِلم، الميدانُ من المعرفةِ بالعامّ وبخاصةٍ من الفلسفة، كيف يُعيد تأويل التأويلات الباطنية والعرفانية، الهرمسية والغنوصية، الميثومانيةِ والفِرَقية المغالِية؟ هل

نستطيع إعادة التأويل، أي عملياتِ القراءةِ والتفسير والفهم، طبقاً للمناهج الراهنة المعتمدةِ في علم اللغة، واللسانية، والسيميائية، وعلم التاريخ؛ ولاسيما في علم نفس الشهادة؟ وفي التحيل النفسي، والرّمازة، وإشكالية الذاتي ـ الموضوعي؟ إنّنا لا نستطيع إلغاء التراث الباطني (الاستسراريّ، الايزوتيري، الهرمسي، الخ. .). بَيْدَ أننا نستطيع إعادة قراءته، ومن ثم إعادة تفسيره أو فهمه، ومن بَعدُ إعادة إعطائه المعنى الذي يصلح لهذا الزمان الراهنِ الحافل بثوراتٍ في العلوم والعلمانية، في التأويل والحلميات، في علم الرموز وعِلم المتخيَّل، في الإنسان والحقيقة، في الخطاب والنص، في التنويرانية الأولى وما بَعدَ تلك التنويرانية (را: التنويرانية العربية الراهنة، الثانية).

6 ـ حربُ الميثوس واللوغوس في عمليات إعادةِ المَعْنَيَةِ للتاريخ والحقيقة.

إعادةُ تأويلٍ علماني وعقلاني وتاريخي للبطولة وقوامِها المتخيَّل. الخيال والعقل معاً:

نكتشف، بواسطة رائز عدّ الأفهومات الأساسية، أنّ «البطل» متمثِّلاً بالمؤسِّس أو المنقِذِ، المُكَمْلَن أو المُنرجَس المضخَّم، هو الأفهومُ الأول والأكثر تكراراً. وفي كلامٍ آخر، إنّنا نَعثر في تاريخ الوحي الروحيّ على تسمياتٍ عديدةٍ للرئيس عند أتباع الفِرقِ والأحزاب، والمنخرِطين في الطُّرق الصوفية والشِّيَع الباطنية، والقائلين بالإشراق، والفيض، والحكمة الإلهية، والعرفان. . . ونجد رؤيةً سحريةً، وغير تاريخيةٍ، للبطل الحامي (العادل، المنتصِر) في السيرة الشعبية (عنترة، مَثلاً)، والسيرة الذاتية، والسيرة المؤرِّخة للنَّحنُ (كتابة التاريخ) أو للدين، للتاريخ أو للأمة. . . في كل ذلك، لا بُدّ من إعادة تفسيرٍ وفهم تقوم على نَزْع الأسطرة، وهتكِ شيماءات البَطْلَنة. . . فبتعاون العقل مع الخيال، في فلسفة التأويل الراهن، ننزاح إلى العالمينيِّ والمسكوني، إلى العامّ وما هو من الكُلّيات، إلى الشمولاني وما هو عائد إلى الإنسان والإنسانية جمعاء، إلى الحقيقة أو العقيدة أو اللغة، إلى الفكر والقراءةِ والقول، إلى الفعل والنّصّ والفهم والإيصال (الإرسال، الإبلاغ، الإفهام).

7 ـ عَدّ المفاهيمِ الأساسيةِ الخاصة.

الكشفُ عن مدلولاتها القهريةِ واللاواعيةِ والمعتِمة:

قد نستطيع إحصاء أبرز المصطلحاتِ الكبرى التي أدخلَتْها فرقةٌ إسلاميةٌ ما من أجل التميّز، وزيادةِ إقناع الذات، وإقامة الأسيِجة، وتعميقِ الخصوصياتِ التي قد تُعارِض الجسمَ الأكبر، أو النبعَ، أو الأكثريةَ السائدةَ المتحكِّمة. من تلك المفاهيم التي أسَّست ورسَّختْ بعضَ الفِرق الباطنية، والغلاةَ، والتصوفَ ثم العرفان، نَذكر، كشاهدٍ، المفاهيمَ الخاصةَ بالمؤسِّس أو القائد، «البطل» أو الحاكم، المُبارَك أو الفتّان الفاتِن؛ فمن تلك المفاهيم أو المصطلحات: المولى، الإمام، المعصوم، القطب، الغوث، صاحب الوقت، صاحب الزمان، صاحب الأمر، صاحب الأوان، المهدي، الإنسان الرباني، الرّب الإنساني، الحكيم المتألّه، الحكيم الربّاني، المُبارَك المقدَّس، الولي، العارف، البداية والنهاية والبقية، صاحب الكرامات، خليفة الله، الكنز أو الولد، الظاهر والباطن، الغائب والحاضر، الخُضر الأخضر، القائم، الحيّ الدائم.

8 ـ تأويلان أو موقفان متصارِعان داخل الفكر التأويلي المحْدَث الراهن.

التفسير التلميعي الاستمراري والتفسير المقوّض القَطْعي:

لعلّ الجانب اللاّصُلْب في الفكر التأويلي العربي المعاصر (خلال القرن العشرين، وبخاصة في المنتصَف الثاني منه) هو الذي أمام أفهومة بطلٍ أو إمام، معصومٍ أو عارفٍ بالله، يُمجِّد، ويشير إلى الإيجابي في البطولة أو المعصومية أو الفكرةِ الروحانية. هنا ينصبّ الفكرُ على الغنائي، ودور الفكرةِ الرفيعةِ في تربية الإنسان وإرفاعِه المروحِنِ بغير قهرٍ أو ضغط. وهذا صحيح! فقد يكون التأثير أحسَم إنْ نَبع من الداخل، وبالمعاناة والتجربة. المُراد هو أنّ للأبطال (والأئمة، والعارفين بالله، والمعصومين...) سلطةً كرامية (كارزمية)؛ وقدرةً على جذبِ الناسِ إليهم، أو على دفعِ هؤلاء إلى أن يعتنقوا ـ بطواعيةٍ وحرية ـ الأفكارَ كما المعتقدات عن طريق الاقتداء، أو بالعَدْوى والإيحاء، بالاختمار البطيء اللاإقناعي واللامنطقي واللامباشر...

أمّا الجانب الصُّلب، من الفكر التأويلي الراهن، فهو الذي يأخذ تلك الأفهوماتِ (البطل، مؤسِّس المذهب أو الفِرقةِ أو الحِزب، القطب، الغوث...) ويُسلِّط عليها أدواتِ التفكيك، أو التحليلِ والتقويض. والتحليل، هنا، ذاك الذي هو فَصْفَصة المكوِّنات مكوِّناًمكوِّناًأو جزءاً جزءاً، يَهدم البناءَ من أعلى فينزِل طبقةً طبقةً، أو يَنزع قشور البصلة قِشرةًقِشرةً أو رزيحةً رزيحةً من الخارج والمرئي تَغَيّؤاً للنواة أو البدايات، للجذور والأرومة. تجري تلك العمليات الحَفْرية (التقويضية، التحليلية، الهَدْمية، الاستنزاعية للأقنعة والأسمال المزيِّفة والرزائح واحداً تلو الآخر...) بحثاً عن المكوِّنات الصُّغْرَوِيَّة، والصّوَرِ اللاواعيةِ، حول علاقةِ الجماعةِ مع الرَّجل المتميِّز (الفائق، العبقريّ، صاحب الوقت...). وفي كل ذلك تكون القراءة هتكانية، والتفسير موضوعياً، سياقياً، قائماً على قوانين تاريخية وقواعد الفهم العالميةِ المدى والرؤية... لذا يتلخّص التأويل الفلسفي الراهن بأنّه ينزع عن «البطل»، عن ذلك الإنسان الأكبر عند طائفةٍ أو في عقيدة أو قراءة، الأساطيرَ المسقَطةَ عليه. وبالعقل التأويلي نفسه «نكشُط» المأسَيَة والطابع الدرامي الاحتدامي عن ذلك المؤلَّه المقَدْسَن؛ ومن ثم تتغيّر قراءته وصَيْنَمته، أو مخاطبتنا له وتعاملنا مع خطابه ونَصّه[1].

(1) لا تُلغى الأَسْطرة بمجرد لعنها والتهجّم عليها؛ أو القول بأنّها سحرية، أو مخاتِلة، أو غير أخلاقية، رمزية أو متخيَّلة، أظنونة وخرافة أو غير تاريخية... ولا تَسقُط في العدم أو تزول من اللاوعي المعتقداتُ الشعبية غير العقلانية، والمضادة للعقل وروح المعاصرة ومنطقِ العلمِ وثوراته (را: حروب الميثوس واللوغوس، أو حروب الإيمانات والفلسفة؛ قا: تقليص التأويلانية للمَعَاديات إلى: استعارات، حكايا وصُوَر بلاغية، رموز متخيَّلة، حَدْسيات وحُلميات).

القسم السادس

محاكمةُ تجاوزِ المعهود إلى الشمولاني والتعدّدي

1 ـ التأويل تعاملٌ مع نصّ وتَعَدٍّ إلى ما بعده.

نحو التأويل كفلسفةٍ أو علمٍ إنسانيّ عامّ:

تعامل الأسلاف الأرومِيّون مع القرآن تَعامُلهم مع نَصّ لغوي أو، بالأحرى، مع نَصّ لغوي مُعجِز، إلهي؛ ومجسَّدٍ مُتَجَلٍّ في اللغة العربية التي اعتبروها لغةً فائقة، لغةَ «أهل الجنّة»، لغةً خارقة، وذات أسرار وأغوار... وأمعنوا في ذلك النّص، ولُغَته، تحليلاً وتدقيقاً، تفسيراً وتَذوّقاً... وهذا، بغير أن يفقدوا يوماً الاحترام والتقدير لعلوم القرآن وعلوم اللغة العربية الأخرى. وهم أيضاً لم يَملّوا؛ ولا ضجروا أو تأفّفوا من إعلاء شأنه، وتبيان قداسته وطبيعته الخارقة الفائقة والمتجدِّدة عبر الأيام والأمكنة وتراكُم الدراسات والمقارنات مع الأديان أو النصوص الإلهية الأخرى. والقراءة الراهنيّةُ للقرآن، كنصّ لغوي متعدد الأغوار، ومختلفِ المستويات، تجدّدتْ واغتنت باستعمالنا واعتمادنا لفلسفة التأويل القائمةِ على السيميائيةِ، والألسنية، وعِلم التاريخ، وعِلم الأديان أو اللاهوتاتِ المقارِن، والتحليل النفسي، والمعرفيات، والتحلَيلْنَص... كما أنّ التأويلانية باتت تَعدديةً مجالاً ورؤية، تفسيراً وفهماً، إعادةً للمَعْنيَة وإعادةً للتسمية أو التدبّرِ العامّ والشمولاني.

لا أحد يُنكِر، اليوم، أهميةَ التأويل بوصفه أداةً تبني العلوم؛ وتَحرث وتُنظِّم؛

وتَجعل ممكِناً التكيُّفَ مع المستجِدّ والمستمرّ، والإسهامَ في اجتراح الجديدِ والمبتكَر، والحراثة في المعتِم والمضنون به والمسكوت عنه. وفي الواقع، لا تَنحصِر التأويلانية في دائرة النّص الديني، والفكرِ اللاهوتيِّ النَزعةِ والمرمى: لقد توسَّعت مجالاتها، وتَعدّدت أغراضها أو مقاصدها، وتكاثرت أفهوماتها وأسئلتها ومَحاورها... تبدو التأويلانيةُ فلسفةً، وطرائقَ في الإنتاج والهتكِ والمحاكمة؛ هي استراتيجيا في التفسير والتغيير، وفي النظر الشّمّالِ والواقعاني إلى الوجود والمقصودِ كما إلى الحضور والغيابِ أو إلى الصيرورة والكينونة. لقد تكرَّر، في هذا الفصل، الكلامُ عن هذا الميدان النظراني معتبَراً، هنا، بمثابة الميدان المعرفي غير المبخَّس، وغير المطرود، وغير المنفِّر أو غير المعادي للنّص و«الرّسمي» والأكثري، وللمقدَّس والمطلق والماهوي... في عبارةٍ أخرى، لم يَعُد العقل التأويلي يُعامَل بمثابة أداةٍ تهديمية في يد الباطني، والغلاة، و«أهل البِدَع والضلال». فالعقل التأويلي عقلٌ باتَ اليوم غير هامشي، وغير مَطرود؛ ذاك أنّه أداةُ نَظرٍ وتحليلٍ في ميدان اللغة والفكر، الخطابِ والنّصّ، الحقيقةِ واللغة، الكلام والاعتقاد، الفهمِ والتفهيم، الأداءِ (أو التعبير عن النفس) والتبليغ أو الإرسال أو الإفهام، الحوارِ وحقيقةِ ما نَصِل إليه بالحوار (را: التأويلانية كوظيفةٍ من وظائف اللغة، أدناه). وكذلك، فإنّ العقل التأويلي، من جهةٍ أخرى، أداةُ نظرٍ وتحليلٍ في ميدان العقل العملي المنظِّم للقول والفعل والتواصلية، أي المُخلقِن والمُروحِن، والمحرِّكِ والمُحيِّن للمعايير والمِحكات والتصرّفات. وفي اختصار، إنّ العقل التأويلي، بأنماطه المُخلقِن منها والاستعاري والألّيغوري واللغاوي والقانوني والفلسفي، يلعب دور الجسر بين الحضارات، أو بين حضارة الأنا وحضارة الآخر وتراثه وآفاقه وقيمه، بين حضارة الـ «نا» والدار العالمية وحضارة الأنتَ أو الأنتُم.

لا يتمركز العقلُ التأويلي حول الأنا المنرجَسة، أو حول دينها، ولغتها، وجسدها الفكري كما الروحي أو البيولوجي. فهو عقلٌ، ويُشدَّد على ذلك بغية الترسيخ والتوكيد، يَهتم بالإنسانية جمعاء، بالعامّ، بالكلي، بالجماهيري وغير المحظوظين... فما فلسفة التأويل، في مدرستنا العربية الراهنة، سوى صورةٍ متماسكةٍ وشمولانية، مستمرةِ التناقحِ والتوازن المتكسر، عن الما يَجب والما يَنبَغي في

مجال الوعي بالإنسان الفاهِم المُفَهِّم، أو المعبِّر المُوصِل والمتلقّي المتبلِّغ، بحثاً منه عن المعنى، عن إعادة المَعْنَيَة، عن حقيقةٍ مشتركة، عن أفقٍ مشتركٍ أو مَهادِ لقاءٍ وتحاورٍ.

2 ـ التأويلانية والتاريخانية.

المشتَرَكِيَّةُ في الغاية والاستراتيجيا أو في توقيد التكيّفِ الشامل الإسهامي:

يتحوّل التفسير إلى فكرٍ تأويلي عامٍّ مُوسَّعٍ وقائمٍ على قوانين، إلى فكرٍ فلسفيّ وشُمولانيٍّ منهجاً واستراتيجيةً، بتأسّسه على التاريخ الكونيّ البشري. وحدها، هذه «الثورة»، هي التي نَقَلتْ التأويل إلى التأويلانية، إلى فلسفة التأويل التي تجعل التاريخَ شديدَ التأثير والأهمية بسبب أنّ التاريخاني هو النزعة العقلانية أو النظرية التي تُحيِّن العقل في التفسير، وتزمِّن النسبيَّ في المعرفة أو التمرحُل في التطور، وتعطي قيمةً كبيرةً لدور الوعي والإرادة والحرية في إنتاج النّصّ وتفسيره وإظهار تفاعله وارتباطاته مع الشروط الموضوعية كالحقل والبيئةِ والمجتمع، والسياسةِ والأيديولوجياتِ والطموحات النّحناوية. بذلك، وعلى حدّ الراسخ جداً في التاريخانية النقديةِ المحْدَثةِ التي صقلتها الفلسفةُ العربية الرّاهنة، فإنّ التاريخ هو مفسِّر كبير، وذو دورٍ خلاّق، ويُتيح الإمكان لصياغة قوانين في التغيّر، والتثاقف، والتعلّم، والاستيعابِ، والامتصاصِ من الحضارات الأكثر تقدّماً، والتغيّرِ ثم إعادةِ ضبطِ الذات؛ ويخلُق الفضاءَ النظريَّ الملائمَ من أجل نقدِ الآخر، ورفضِ منطق الهيمنة، ومحاورةِ التأثير الانتشاري الذي تؤدّيه «الدار العالمية للفلسفة والعِلمِ والصورة»، بل والتأثيرِ الانتشاري العظيمِ لمقولات الفكر التاريخي، والتأويل الفلسفي الشاملِ والعقلاني والتعدّدي.

يتلاقى قطاع فلسفة التأويل مع فلسفة التاريخ المحْدثةِ النقدية (بمعناها الجديد، كتاريخانية) عند القاع؛ ولا سيما في المقاصد الحضارية الأعَمّ والأشمل والأكثر عقلانيةً وواقعانيةً ونُضجاً انفعالياً. فقطاعا الفلسفة هذان، التأويلانية والتاريخانية، مَظهران للاستراتيجية التي تخطِّط من أجل تحقيق مقولاتٍ عريضةٍ تشبه اليقينيات فمنها: التكييفانية، الرّشدانية، التفسيرانيةِ والتغييرانية، التنويرانية (المستمرة،

المتناقِحة، الضِّرامية. . .)، الامتصاصِ ثم المواءمةِ للحضارة الراهنة وما بعدها (را: الراهناوية). وفي تنتيجٍ لمبدأ عام، هنا، نقول: يقوم تشاركٌ بين أوالياتِ العقلِ التأويلي العام وأوالياتِ التأرخةِ وأواليات تفسير النص كما الحلم واللغةِ والفعل. . .[1].

3 ـ التأويلانية والتحليلنفس.

عِلم الرموز (الرّمازة) عامل في تنوير العقل التأويلي الفلسفي:

لعلّ التحليل النفسي هو من أكبر المؤثِّرات في إحداث ثورةٍ داخل قطاع التأويل للنص والفعلِ والحلم، للحَدَث التاريخي والسيرة، للاستعارة اللغوية والصّوَر. . . إنّ التحليل النفسي، في تكوينه لِعلم الرموز وصياغة أواليات الترميز، قد صاغ أيضاً، وفي الوقت عينه، أواليات التأويل؛ وحدّد طبيعة التأويل والعمل التأويلي و«قوانينه». . . لقد مدّدَ التحليلْنَفْسُ مجالَه إلى تأويل الفعلِ والقول، الوعيِ والسلوك، التعبيرِ والفهم، السَّويّ وغير السّوِي، المعافى والمَرَضي، الواعي واللاواعي، الصريحِ والكامن، النفسي والجنسي، الروحاني والجسدي أو المادي والانفعالي، الرمزي والمتخيَّل، الواقعي والتاريخي، الأيديولوجي والنظراني، اللغوي والديني. . .[2].

وكشاهدٍ، إنّ التأويل، في مجال الحلُميات، شديد الارتباط بأوالية الترميز. فاكشاف الرموز هو اكتشافٌ للمعنى الكامنِ أو اللاواعي، المستورِ أو المتخيَّل والمُجِفّ وغير المنطوق. إنّ حُلماً يتكوَّن من أربع ـ خمس كلمات (فتاة تسقي الزهور) لا يُكشَف معناه اللامفصوح إلاّ بالبحث عن رموز السقي، والزهرة، والفتاة؛ وهذا يكون تأويل ذلك الحلم بحثاً وتنقيباً في مجالات عديدة: اللاوعي الثقافي للأمة، ميادين عِلم الإناسة، البلاغة، السيميائية، المعاجم اللغوية، الألسنية. . .

---

(1) نلتقِط ذلك التشابه، أو التشارك العام، بغير صعوبة، قائماً فيما بين الأواليات العاملةِ المنتِجةِ في كلّ من: الحلم، البلاغة، النّص، الاجتهاد، التأرخة (را: قوانين ابن خلدون)، الإسقاط النفسي، الإدراك، عِلم نفس الشهادة أو رواية ما جرى أمامنا وشهدناه. . .

(2) للمَثَل، را: تأويل الحلم، تأويل الخَلْجة وأخطاء الاستماع أو الرؤية، التعبير، النسيان، الانحرافات الجنسية. . ؛ أيضاً: الأفعال المغلوطة، الهستيريا، اللاوعي، الأساطير، الحكايا. . .

هنا يبدو كم هو كبير الاتفاقُ بين التأويلانية والتحليلنفس؛ إذْ كلاهما يعود لتقصّي الطفولة أو البدايات، ولاستقراء الواقع والإحباط، وكشفِ الأواليات التي تُغطّي وتَطمر، تُرمِّز وتَردّ على نحوٍ غير مباشر... وكلاهما يحفران في الطبقات المترازِحة رزيحةً فوق رزيحة، ويفتشان عن المعنى الأول، المُؤَوَّل، المخبوء والحقيقي، ويهتمّان بالمتخيَّل واللامعبَّر، المنسي أو الكامن.

4 ـ التأويلانية والفلسفةُ في أُممٍ أوروبية فَعّالةٍ وغنيّةٍ ثقافياً:

بالتأويلانية نجعل من الفلسفة المعروفة اليوم، في بعض الأمم الأوروبية القليلة والهَرِمة، ماءً للغَسْل والمحو، للتطهّر الحضاري والتزكية، للتعلّم والامتصاص ثم لإعادة تأهيل ذاتنا ولتحقّقها أو الوفاء بحاجاتها وانتماءاتها. إنّ الانفتاح على التعلّم والاستيعاب النقدي لتلك الفلسفةِ الأوروبية الراهنةِ قد أتاح لنا فَهْمَ توجّهاتِنا، ونظامِ تفكيرنا، ونسقِ أجهزتنا أو مناهجنا في مجال التأويل. وتَبع ذلك الفهمُ الذاتي، الذي جرى بالانفتاح على الآخر الذي سبَقَنا بمراحل، صياغةَ علمٍ للتأويل هو ـ ومِثْل ما مَرّ ـ عامّ أو ذو قوانين، ومحدَّد التّخومِ والمجالِ والأغراض والأفاهيم. إنّ صياغة نظريتنا في التأويل العلماني الشمولاني لا يكون بالانقفال، أو باللَّعن والشَّتم للآخر؛ فالفكر لا يُعادِي فكراً يَبحث في الخير أو في الحقيقة، في اللغة والتأويلِ وإمكاناتِ الاقتراب من الصواب والحق أو السدادِ والفعالية والمِنعة... وإنْ كانت بنيةُ الفكرِ الأوروبي لاهوتِية النواةِ واللّب والجوهر، وذاك ما يَظهر في الفلسفة «الغربية» صريحاً حيناً ومطموراً كامناً أحياناً كثيرة، فلا يتدفق من هذا الشأن نقصاً في احترامنا لها، أو في الوعي والقولِ بأنّ المسيحية دينٌ هو، عند آخر التحليل، منتوجٌ محلّي (عربي، سامِيّ، كنعاني، عراقي وفلسطيني ومصري...). أنا لا أرى في الفلسفات المسيحية أو الأيديولوجياتِ النصرانية خصماً؛ وحيالها، أنا لا أرى تثريباً أو أدنى ضيرٍ في التحاور، والتعاون، وتبادلِ الاحترامِ أو المنعةِ أو الخِبرة. الأهمّ هو، هنا والآن، أنّ امتصاص واستيعابَ الخِبرة، أو نقدها ثم تجاوزَها وإعادةَ تثمِيرها، فعاليةٌ حضاريةٌ مشروعةٌ ولا بُدّيّة، مألوفةٌ مقبولة في التاريخ والعالَم وللمستقبل. ومِثْلُ هذه «الحالة» موضوعٌ واضح يجب أنْ لا يثير مشكلاتٍ، أو تَرَدّداً أو حيرة، أو مشاعر بالدونية هنا، ومشاعر بالتفوق والعجرفةِ هناك.

نصَرَنا الانفتاحُ الحضاريّ الضِّرامِيّ المَرِن، والتعاملُ مع الأقوياء بغير تبخيسٍ ذاتي، أو تأثيمٍ للسياسي العربي، أو لعنٍ وشَتْم للآخر شديدِ التقدّم؛ وساعدَنا ذلك على إعطاء التأويلَ معنىً جديداً واسعاً في فكرنا النّهضوي، ثم المعاصر، ثم الراهن. كما ساعد ذلك، أيضاً، على تأويل فكرنا وثقافتنا، تاريخنا وقولنا، سلوكاتنا وتواصليتنا، رموزنا وقيمنا... وهذا، بغير أنْ نَسقُط في مزالق الظنّ بأنّ العقل التأويلي قَدّم، أو يُقدِّم، لنا «حقائق» قَطعية وجازمة، نهائية ومطلقة. ولا غرو، فنحنُ، في مدرستنا العربية الراهنة، نتأسس على أنّ العمل التفكّري رسالة، ومُهِمّة لا تنتَهي ولا تَرتوي، وفعاليةٌ مقصودها ونُسغُها إعادة التسمية والمَعْنَية، وعودةٌ متواظِبة تفسيريةٌ وفَهْمِيّةٌ على الفكر نفسه وعلى إحباطاته، منتوجاته وتوتراته، فجواته ومشكلاته، عتماته ومستجِداته.

أخيراً، لا نريد إزالة الفروق، والتسرّعَ لإظهار الشَّبيهاتِ والتوافقات أو حتى التطابق، بين قطاعاتٍ تأويليةٍ تَنتمي إلى الاستراتيجيا، إلى الفلسفة، إلى عالَم العقل والشمولانية والحوار بين فروع المعرفةِ أو بين مختلفِ المناهج. إذْ بذلك الطمس للاختلاف والافتراقات ننزلق إلى عقلٍ تأويلي هَشّ، واهٍ وفضفاض، غائمٍ وفاتق العمومية والانفلاتِ الإنفعالي.

5 ـ خلاصة. خصائصُ العقلِ التأويلي الراهنِ المستمر:

ربما تكون هذه السطور الأخيرة نافعةً للقارىء الذي قد يكون شَعَر بالضجر، أو بطول الفصل وكثرة فجواته. لا بأس! فالأهَمّ هو أنّ «أهل التأويل»، قطاعَ الفكرِ التأويلي، التأويلِ الفلسفي، لم يَبقوا، في هذا الزمان، محصورين ضمن دائرة العمل على النّصّ الديني، ومكروهين مستبعَدين من طَرَف الأكثرية، والسلطة الحاكمة، والمعرفةِ المتسيِّدة والميتافيزيقا الرَّسمية للدولة أو المنظورِ الديني والغَيْبي الشائع المتحكّم. أمّا **«أهلُ التأويل الحلْمي»** التراثي فقد نجحوا؛ وكانوا سبّاقين اعتمدوا طرائق في التعبير أو التأويل أو التفسير عالميةُ البُعد، شَمّالة، كُليّة، تصَدق على الأمم والثقافات... ونجح أيضاً **«أهلُ التأويلِ اللّغاوي»**؛ وقد أقمتُ مقارنةً أظنُّها شديدة المردودية والمنعة بين التأويل الحلمي وأسرار البلاغة أي قواعدها وأوالياتها ومنطقها الضِّمني أو بنيتها وفلسفتها... وقد يُعَدّ **«أهل الباطن»**، من صوفيين وعِرفانيين وفِرَقٍ

باطنيةٍ ومُغَالين، بسبب غَرقِهم في الشطح والانفلات والمغالاة المفرطة، موءَوِّلين خارجين عن دائرة الكتاب والسُّنَّة؛ وهذا حكمٌ بَعْديّ؛ وهو رأيٌ أيديولوجي. إلاّ أنّ الرأي المُناقِض، أي الذي يَعتبرهم هاربين من القمع والاستبداد، أو من السلطة والتهميش، هو أيضاً رأيٌ أيديولوجي. ويَصعب، في جميع الأحوال، القول إنّ أولئك المُتأَوِّلة للنص والشعائر، أولئك المُسقِطين للتكاليف والذين أبدلوها بتأويلاتٍ معروفةٍ لم أَرَ قطّ أنّها ضرورية، أو ذاتُ قابليةٍ لأن تكون البديل المناسبَ الناجع، هم الناجحون، أو الناجون، أو الأقرب إلى الحقيقة والصّدق، إلى تفسير النصَّ «الأصلي» أو فهمِه ومن ثم تأويله (را: أدناه، جدلية الأقلية مع الأكثرية).

وفي مجال التأويل التشريعي (القانوني) حقّق «أهل أصول الفقه» منطقاً حضارياً كونيَّ البُعد، عالَمينِيّاً، ومسكونيَّ الخطاب وقواعد إنتاج الاجتهاد. فمنطق الاجتهاد، أو منطق أصول الفقه، لم يَقِف عند حدود أمّته أو دينه، وتراثِه أو لغته؛ لقد تَعدّى ذلك وارتفع إلى المستوى الما بَعد قومي، والما بَعْد محلّي (را: الاجتهادانية).

يَصدق ذلك القول في التأويل التشريعي، بَعدُ أيضاً، على التفسير والفهم والتأويل في ميدان التأرخة؛ وفي ميدان عِلم الكرامات الصوفية، وفي الحُلْميات وَالرِّمازة، وفي تأويل الحكايا وقطاعاتٍ إناسيةٍ عديدةٍ أخرى، وفي علم نفس الشهادة والإضفائيات)

نجحت وسطعت التأويلانيةُ، في تجربتها العربية الإسلامية، التجربةِ التأسيسيةِ أو «الذهبية»، في كل مَرّةٍ كانت فيها تَتَخطّى طغيانَ النّص المتنرجِس المسفِّل (را: عِلم الكلام وهو عِلم قام على التأويل للنص الديني)، وادعاءاتِ الفِرَقِ أو الأحكام التي زعمت أنّها تحتكر الحقيقة والصّدق. تَنجح التأويلانية إذْ تغدو فلسفية، أو نظريةً ذات قوامٍ عِلمي، ونسغٍ علماني، وروحيةٍ شمولانيةٍ وعقلانيةٍ وواقعانية، وبُعدٍ كونيّ، وفكرٍ كلّيٍ منفتح وحِواري ومُحيِّنٍ لقيم الحريةِ والعدالةِ الاجتماعية والتعدّدِ والاختلاف... تقترب التأويلانيةُ من الاجتهادانية بمقدار ما تُعطي كلٌّ منهما قيمةً أو مكاناً ومكانةً للتاريخ والعقل، للنسبي والتطوّري، للمستقبل وللإنسانية جمعاء، للعلم والنظر الشمّال، للوغوس والسببِ والعلمانية، للمتخيَّل والرمزي والبديع اللغوي.

كانت التأويلانيةُ، وما تزال، تثير مشكلاتٍ وخلخلةً في الراكد والثابت، الماهوي والمثالي، السائد والمتعالي. . . فقد خلخلت اليقينياتُ والمسلَّمات بنيةَ النظرِ إلى التاريخ واللغة، الفرد والجماعة، الدنيائيات والمَعاديات، النَّعيميات والجهنَّميات، الألوهةِ والسلطة، الرئاسة والحرية والأنوسة. . . لكأنّها كانت نوعاً من النقد، وزعزعةِ الثوابت والتطبيقي والمعيوش كما الرسمي والمتعالم والنخبوي. لكأنّ العقل التأويلي، وإلى جانب وظيفته الهَدْمية والتلبيسية واللائية، أداةُ تطهير؛ أو هو أداةُ نَزعِ الأسطرةِ عن منطقةٍ أو شخصيةٍ من أجل نقل تلك القَدْسَنة والعَصْمنة إلى منطقةٍ أخرى أو شخصيةٍ جديدة. وفي جميع الأحوال، لا يخلو العقل التأويلي من جرأةٍ قد تذهب أحياناً إلى حد الهذيان، أو إلى الرغبة بابتلاع قدرات الألوهة كما الطبيعة (را: حسَد النبوة، عقدة اجتياف المطلق). فالتساؤل، في ذلك العقل، بلا حدود؛ ولا يخشى استبداد أحدٍ أو نَصّ.

وبذلك، يبقى القول أو الانفعالُ أو الفعل التأويلي، قولاً أو انفعالاً أو فعلاً يؤسِّس للحرية والتعدد في مواجهة طغيان الأيديولوجي، والأحادي، والمهيمِن، والمتفرِّد، واللافلسفي، وغير العائدِ إلى عالم المسكونةِ والبُعدِ الكونيّ، وإلى خطاب العِلم وقيم التقدّم، والأَنْسَنةِ للفرد والمجتمع والتواصلية.

6 ـ انجراحاتُ العقلِ التأويلي وأمراضُه:

إذا كانت التأويلانية نظريةً في الحقيقة، أو قولاً في المعنى، وفي التفسير والفهم والاقتراب مِن الصِّدق والصواب، فإنّها، وككلِّ نظريةٍ أو قولٍ فلسفي، عرضةٌ لأن تُصاب في منْعتها وفعاليتها، وتنجرح أو تَمْرض في صلابتها واستمرارها.

فمن حيث أنّها مبحثٌ في الحقيقة، ونظرٌ في بلوغِ «أُفقٍ مشترَكٍ» بين المتلقي والمُبلِّغ، المُرسِل المؤدّي واللاقِط الساعي إلى الفهم، تكون التأويلانيةُ محكومةً بعوامل عديدةٍ قابلةٍ لأن تَجرح أو تُمرِض إمّا صاحب النّص، وإمّا المستهلِك (القارىء، الصابر)، وإمّا الفضاء المشترك بينهما أو أداة التواصل والسلوك اللغوي[1].

---

(1) قا: أمراض الاجتهاد، أمراض الحرية، أمراض التكيّف، أمراض اللغة كما الفكر، باتولوجيا المفاهيم المعَمْلَقة، مِثل: التكييفانية، التغييرانية، الرُّشدانية، الجهادانية. . .

أ/ اضطراباتٌ أو انحرافاتٌ وانجراحاتٌ في نسيج النّص أو المُرسِل: تتولّد في جسد النّص، في لحمته وسداه، بعضُ الاضطرابات التي قد تَمنع أداءه لوظيفته، ومحافظتَه على طبيعته المعافاةِ أو على سوائيةِ «صحته» وسلامته. في كل نصّ استعدادٌ للمرَض؛ وعواملُ مُولِّدةٌ للتفكّك، أو للهشاشة وانهدامِ المنعة، وللتوقّف عن العمل والاستمرار. إنّ النّصّ الأيديولوجي، على سبيل الشاهد، لا يستطيع الحفاظ على دفقهِ وحيويته، وعلى فعاليته وتأثيره في المتلقّي، إنْ لم يكن هذا الأخير مؤمِناً من قَبل، ومقتنِعاً على نحوِ مسبَقٍ وجاهز. وفي الواقع، إنّ ذلك النّص، وبأشكاله العديدة، قد يَظهَر شديد العمومية، وكثير الأوجه والطبقات أو الرّزيحات، وحمّال مدلولاتٍ مستورةٍ أو متضمَّنة، معتِمة أو ظلية، رمزيةٍ أو تخيّلية... وعلى مقتضى ذلك، فإنّ النّص، هنا، يُمارِس سلطةً استبدادية وأحادية؛ وإنّه قد يكون غير مرِنٍ وغير مُحاوِر، مجمِّداً للفكر ومقفِلاً للوعي، مؤسْطَراً وموءسطِراً، غير ديمقراطي، وغير منفتحٍ أو غير متقبِّل للقادمين إليه من خارج دائرة المؤمنين مسبقاً به (للمَثَل، را: الدوغمائية).

ومن أمراض النّص، الشفهي أو المكتوب، والمقروء أو المسموع، مَرَضُ الارتخاء، والهشاشة، واللزوجة، والتّضخّم، وسرعة التحلّل والذوبان...؛ كما يُذكَر أيضاً: نقصُ المِنعة والصلابة، الانقفال والجمود، الجموحُ وفقدانُ حِسّ التواصل، فقدان الشعور بالذات أو بقيمة الآخر، الوهن، الإعياء، الاهتراء...

ب/ أمراضُ التلقي أو الفهم: ليست قابليةُ اكتناه الرسالة التي يَحملها المتكلِّمُ أو المؤلِّف، أي طبيعة النَّص نفسه، خاليةً من التعقيدات وتأثيراتٍ سلبية مُعيقة. فالعقباتُ التي قد تَمنع أو تُعِيق الفهمَ السليم ماثلةٌ في وعيِ المتلقّي المُدرِكِ وملكاته، وفي قدراتنا العقلية والحواسية. إنّ الخبرة والطفولة والتربيةَ عاملٌ أساسي في تكوين الاختلاف في الإدراك، أو في الاكتناهِ والفهم: فالقروي لا يُدرِك نَصاً، قولاً أو فعلاً، بغير أن يكون متأثِّراً، في ذلك الشأن، بثقافته وبيئته، وبشبكة مفاهيمه ونسيجِ تاريخه أو فضائه وآفاقِ تفكيره.

وإذْ تَدخل في تكوين الفهم، وطبيعتهِ ووظائفه، قدرةُ الصور اللاواعية، والمسبَقاتُ الفكرية، والأحكامُ القَبْلية، ومسلَّماتٌ وما حول ذلك، فإنّ إمكانيات

المتلقي تغدو عُرضةً لأن لا تَسير قُدُماً وبيسرٍ على الطريق إلى الحقيقة والصدق والأُفق المشترَك بين المُدرِكِين، أي بين المستهلِكين للنص أو للقول، وللفعل أو للتواصل أو للانفعال.

هنا نخشى انحدارَ المتلقي إلى الميوعة واللاصرامة، إلى النقصِ في الدقة كما في الموضوعية. ويُخشى من تقليص النّصِ كي يغدو أسرع وأسهل على الفهم وأدعى للقبول؛ وهنا أيضاً الخشيةُ من تقطيع النّصّ، ومن أواليات التوفيقِ والانتقاء والتلفيقِ تَغيّؤاً لتمثّلٍ سريعٍ للكلام المكتوبِ أو المقروء، المَرئي أو المسموع.

يُسلِّطُ العقلُ أجهزتَه التقطيعية، وأوالياتِه غير المباشرة، وحِيَلَه ومناوراته، على النّص الماثل أمامه أي المرغوب إدراكه والتعاطي معه أو تفعيله وامتصاصه ثم تأويله. وفي الواقع، هنا يغدو العقل، ومن أجل قيامه بوظيفته، رخواً مُرغِماً للنّص على أن يكون ما نودّ نحنُ له أن يكون. وبذلك فالموءَوِّل، في تلك الأحوال غير السوية، ينحدِر بفكره إلى الالتفافي واللامباشر، الأهوائي والرَّغْبي (الارتغابي)، الإشكالي والفضفاض، المجاني والاعتباطي ولا سيما التعسّفي (را: التعصب، العنف، التزمّت والتعنّت...).

ت/ عقباتٌ ناجمة من طبيعة الأفُق المشترك ودوره: يتكوّن بين الإرسال والتلقيّ فضاء مشترك، ومقصودٌ ضامٌّ أو هدفٌ عامّ. وإذْ أنّ لكل فعلٍ أو وعيٍ مقصوده، وأنّ الوعيَ هو وعيٌ بشيءٍ ما، فإن مقصود النّصِ هو تبليغُ رسالةٍ ما، أو التعبيرُ عن معنىً ما من المعاني. هذه الأرضية أو المساحة، أو الأفقُ، تكون إمكاناً للالتقاء والتحاور، للتواصل وتطوير الأنا كما الأنتَ، والذات كما الآخر... يجب أن تتوفر شروط الجودة والمنعة في النّص كي يستمر نصّاً حيّاً مؤثراً، ضراميِاً وفعّالاً، وذا مردوديةٍ تعود على الجميع. إنّ انعدام الحرية والحِوار، وانجراحَ القِيمِ الأُفقية وإرادةِ التعاونِ الساعيةِ إلى الصدق والحقيقةِ والخير، عاملان مُمْرِضان للمُلْتَقىٰ [= اللقاء، التلاقي]، للأفق المشترك، للبحث عن رعاية هدفٍ مشتركٍ يقرِّب من الحقيقة والنزاهة والتقدم، من المعنى وإعادة مَعْنيةٍ متواظِبةٍ متناقِحة (را: أمراض اللغة والفكر).

منخولٌ ومُستنتَج
المقولات والمبادىء في العقل التأويلي

1 ـ تُستَخرَج أجهزةُ العقل التأويلي، أو «منطقُه» وبنيته العِلميةُ، من أجل أن نوفّر للعقل النقدي إمكانَ وشرطَ الحراثةِ المتكوِنة في **«فلسفة التأويل النظرية»**. فالعقل النظري، أو النظرانية في مجال التأويل، انتقالٌ إلى النظري و«المحض» والبحث المجرَّد. لكنّ هذا النظر في المقولات والفكر المنزَّه ليس معناه أنّنا ننفصل عن الممارَس، والعملي، والتطبيقي كما المعيوش (را: الذهابيابية بين الممارَسة والنظرية؛ في: كوفيليه، المتناوَل في علم الاجتماع (بالفرنسية)، مج 1، صص 242 ـ 244).

2 ـ أوّل ما يُدرَك، أو أنّ ما يُدرَك فوراً ومباشرةً، هو أنّ فلسفة التأويل مؤسَّسة على **عمليات التفسير والفهم والمَغنية** [إعطاء معنًى جديدٍ أو مختلفٍ]. وتَجْري هذه العمليات **في كل المجالات**: النّصُّ (الديني، الأدبي، الفلسفي، الفني. . .) والقولُ والكلام، الفعلُ والانفعال والتواصل، الإنسانُ والمجتمع والعِلم، الحقيقةُ واللغة والرمز، المتخيَّلُ والواقعي واللاواعي، المَرَضيُّ والسويّ ورواية ما شهدناه أو عانيناه، رأيناه أو جرّبناه (را: علم نفس الشهادة، الحُلميات، الرِّمازة، عِلم السيرة الذاتية، عِلم الخِيلة أيِ الصورة. . .). تترابط فلسفة التأويل مع هذه العلوم أو الميادين المذكورة؛ بل وتتواضح وتتغاذى أيضاً مع علوم قريبةٍ أخرى: علم مقامات أو أجهزة النفس البشرية، علم التأرخة، التصوف، علم النقد الأدبي، عِلم البلاغة. . .

3 ـ ويُلتقَط أو يُستنتج أنّ العقل التأويلي، الذي أصبح شَمّالاً وعقلانياً ومسكونيَّ

البُعدِ والمجالِ والطرائق، **لا بُدّيٍّ وأداة متحكّمة وقديرة**؛ وذلك كله من أجل اجتيافٍ إيجابي تغييري للمعاصَرة والحداثة الموسَّعة المعمَّمة أو المُداوِمةِ والمستديمة. ولا غرو، فالتأويل أو الجديد، صياغة نظريةٍ ومعنى مختلفٍ كونيٍّ في الوجود واللغةِ والحقيقة، **فعّالٌ وحاجةٌ من أجل الانغراس الحيّ في الواقع والزمان والمستقبل**، وفي العصر والشهادة على العصر، وفي التغيّرات السريعة الثائرةِ وحضارةِ العولمة.

4 ـ ومن المصطلحات الركيزة التي تقوم عليه التأويلانيةُ المحْدَثة، أو النقديةُ والحضارية، نذكُر: المتكلّم والمخاطَب والوسَط اللغوي، المُرسِل والمرسَل إليه والرسالة التي قد تكون الرمز أو الإشارة، الكلام أو الأيقونة أو العلامة...

5 ـ بيد أنّ ما قام عليه العقل التأويلي هو، بحسب ما يلاحَظ ويُقرأ في هذا الفصل، ذلك الوسيط بين المتكلِّم أو المبلِّغ والمخاطَب أو المتبلِّغ... تلك هي اللغة؛ فهي الرباط والجسر بين متداوليها؛ وهي جهاز التواصلية، وحمّالة الرموز والصور والدلالات، والناقلةُ الحاملة للقيم والمعارف والعلامات، للفكر والثقافة والعِلم، للوجود والتصورات عن العالم والمصير والمطلق، للتاريخ والأماني والحضارة، للخبرة والحياة واللاوعي... لقد بدت، أعلاه، اللغةُ موطنَ الفكرِ والتفسيرِ والفهم، الاعتقادِ والإيمانِ والخطاب، الإنسان والنفس أو الروح والوجود... الإنسانُ لغة؛ ولا تكون اللغة إلاّ للإنسان: هما يتواضحان ويتبادلان التعريفَ والتعزيز والنجاح. مجبولان ببعضهما البعض، تُعبِّر عنه وبه، ويُعبِّر بها ويحيا فيها ويُحييها في ذاته.

هي وجودُه، وقلبُ وجوده. نجحا معاً، وارتقيا سُلّم التطور متساندَيْن، متواحِدَيْن. فهي وهو يَعنيان معاً: الذات والمعنى، التاريخ والحقيقة، المنهج والرؤية... (را: الواقع واللغة، اللغة والفكر، أمراضُ اللغة أمراضٌ فكرية وبالعكس، وظائف اللغة، الخ).

لقد أظهر تأويل التكاليف الدينية، على سبيل الشاهد، إلى انبثاق ميتافيزيقا مختلفة عن الشائع والمعهود؛ ثم إلى انبثاق طرائق وحقائق مختلفة، غريبة، فائضة المعنى أو مُغالية ومُتجاوِزةٍ بكثيرٍ لما كان يُراد حين جرى التأويل. هنا ظهر أنّ اللغة

تعجز عن التعبير حيناً؛ لكنّها، حيناً آخر، قد تقول أكثر من المرغوب أو المُراد قوله (را: الوعي واللغة). في عبارةٍ مختلفة، استعمَل الإنسانُ التأويلَ من أجل أن يوجَد ويكون ويحيا في لغةٍ جديدة، وسياسةٍ مختلفة ومناقضةٍ للسياسة القائمة النافذة أو المَرْعية، وأبيستمولوجيا خاصةٍ بل مستحدَثةٍ، وأنطولوجيا معيّنةٍ مجترَحةٍ مبتدَعة. فبالتأويل انتقل الوجودُ إلى فضاء مختلف، وانزاحت طرائق المعرفة المعهودة، وتغيّرت موضوعات الوعي والتصورات عن الألوهة والدين والفعل والكلام.

6 ـ وإذَن، لقد اعتمدت السياسةُ التأويل من أجل أن تَخْلق، بواسطة العَمَل على اللغة أو النّص، وجوداً مختلفاً، وميتافيزيقا خاصةً، ومعرفةً من نوعٍ قَطَع مع المعهود المَرعيّ النافذ، وأفعالاً واحتفالاتٍ وشعائر ونُظُماً لم تكن مسبوقة. . . فكيف، والحالُ هذا، استطاعت تأييس [= إيجاد، تكوين] تلك الأقوال والأفعال والانفعالات؟ هل كانت تلك التأويلانية «حقيقية»؟ هل هي فعلاً وحقاً استعادة المعنى الأصلي للنص أو للوحي والشعائر والقول؟ ألم يكن العقل التأويلي «الفِرَقي»، أي المختلفُ عن السائد والمنقولِ والنافذِ والمَرعِيِّ الإجراء، محكوماً بالمسبق والجاهز والسياسي والرغبةِ التدميرية؟ هل أسقطَ الفِرَقيون، أصحابُ التأويل السياسي الديني الأوائل أو «المُبالِغون في الخروج عن حلقة النص أو دائرته وأفقه، رغباتهم ومسبقاتهم وانحيازاتهم على المعنى السائد أو النّصّ والقول الحاكِمَيْن المتحكِّمين؟

7 ـ للردّ على هذه الأسئلة، ولتفسيرها وفهمها، نتساءل: هل يمكن للمؤرِّخ أن يستعيد الماضي، وأن يكون موضوعيَّ الطرائق والقراءة والنزعة، وأن يصوغ حقائق تكون علمية ونهائية، قَطْعيةً ومطلقة؟ إنّ التأرخة تأويل؛ والحقيقة تأويل؛ واللغة تأويل. . . وفي الختام، إنّ التأويلانية وعلم مقامات النفس أو الجهاز النفسي، كالتأرخة والحلميات وعلم نفس الشهادة، وما إلى ذلك من علومٍ متقاربة، علومٌ محكومةٌ كلّها باللغة. وما تقدّمه هذه العلوم، وهذه اللغة، ليس سوى معلومات وتأويلات تُنتِجها الحلقة الدائرية للذاتية والموضوعية أو الحلقة المفرغة واللعبة الصعبة للمسبَق مع الموضوع، وللذات العارفة مع الأشياء، وللجزء مع الكُلّ، وللفهم مع التأويل. . . وسنعود إلى كل ذلك؛ وبخاصةٍ إلى حق الاعتراف بالآخر وحقه في التأويل، وحتى في «إسقاط» كل شرعيةٍ أو تكاليف أو سلطة.

مَرْجع للاستزادة(*)

إسماعيل (محمود ـ)، تاريخ الفِرَق الإسلامية ـ فِرَقَ الشيعة، بيروت، دار ابن زيدون، ط1، 2003.

أبو زيد (نَصْر ح. ـ)، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط3، 1994.

ـ الاتجاه العقلي في التفسير ـ دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، بيروت، دار التنوير، ط2، 1983.

ـ الخطاب الديني ـ رؤية نقدية. نحو إنتاج وعي علمي بدلالة النصوص الدينية، بيروت، دار المنتخب العربي، ط1، 1992.

قارة (نبيهة ـ)، الفلسفة والتأويل، بيروت، دار الطليعة، 1998.

مصطفى (عادل ـ)، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، بيروت، دار النهضة، 2003.

(*) المرجعية الأوسع سوف نلقاها في فصلٍ مستقل (الجزء التالي من هذا الكتاب)؛ وهو فصلٌ مكرَّسٌ للتأويلانية العربية الراهنة التي هي موسَّعة ومعَّممة، فلسفية وتعدّدية.

الفصل الخامس

ميدانُ النقدانيةِ الاستِيعابيــةِ
فـــي
عِلم التاريخ وفلسفته المحْدَثة ومهنته

(خرافةُ التأرخةِ اللا تَدَخّلية. الوعيُ بالذاتانية المستوعَبةِ والعقلانيةِ)

أعمـومــــــة

انطلاقاً من الحقل التاريخي نَقَّبت المدرسةُ الفلسفية العربية، تعميقاً وتوسيعاً وتقويضاً وتَلْبيساً، في مشكلات علم التاريخ، والتأرخة، والنصوص، والمعطيات. . ؛ ومن ثم في المعتِم والمستور، الذاتاني والموضوعاني، المسكوت عنه والمؤسطَر، الفرعي والعامّ. . . لقد توزّعت المشكلات المُثارة، وكذلك التي لم تكن من قبل مُنارَةً مطروحةً، إلى موضوعاتٍ هي:

أ/ عِلمُ التاريخ عِلمٌ عامّ له تاريخه وأفهوماته، مجاله وهدفه، **كيانه الوجودي** كعلمٍ من العلوم الاجتماعية (الإنسانية، النفسية الاجتماعية) ذات الاتصال والتمايز والانفعالِ مع العلوم الدقيقة (الطبيعية، المضبوطة. . .) من حيث المناهج والقوانين.

ب/ العواملُ المفسِّرة والحتمية، القوانين والحقيقة، التفسير والفهم، صياغةُ **«روابط مشتركةٍ عامة ومتكرِّرة»** قادرةٍ على التنبوء ورفض مقولة العامل الحاسم.

ت/ الخطةُ المسبقة والتمرحُلُ والفوضى، الغاية المرسومةُ والصُّدفويةُ والمتشظّي، في مسار التاريخ ومقاصده أو وظائفه وطبيعته.

ث/ المنهج والزّارع (الناهِج والباحث) والمِهنةُ في التأرخة.

ج/ الحريةُ ومنافع التاريخ؛ أو دروسُه. الأخلاقي والضّدّ أخلاقي، العِبْرةُ واللاعِبْرَة من التاريخيّ. التعلّم منه والخروج عليه بتمرّدٍ وبغية الانعتاق أو التحرر.

وكشاهدٍ، إنّ تثمير تاريخ الفلسفة، في الشخصية الفلسفية الراهنة، يبلغ درجةً من النضج، ومقداراً كبيراً من المردودية، بانصبابه على **قراءة الفلسفة الهندية**، أو بانفتاحه على محاورة «الهِندوسيات» في نظرتها لمشكلات الوجود والمستقبل والفكر. بذلك يكون النفع هنا دافِقاً من جرّاء كسر **الاحتكار الغربي**، وخلخلة تسلّطِ مشروعه الحضاري، وإضآل أوضعضعة مزاعمه وعجرفاته، رهاناته وبُنْيته الفكريةِ اللاهوتيةِ الأغوار والمستورة.

كما قد يكون النفع عميماً أيضاً من جراء الانتفاح والتفاعل، أو المحاورة والاكتسابِ، **حيال تجربة أمةٍ غير أوروبية**؛ وفكرٍ آخر؛ وآخر مختلفٍ وديمقراطي، عريقٍ وأصيل. في هذا الحال، تَبطُل وتنكشِف متقزِّمةً مدحورةً «قوانين» رعاها الفكر الأوروبي حول القول بحتمية التاريخ، وتعميمِ مراحله وحَقْبَنته، وتفسيراته المترازحةِ التي تراوَحَت فيما بَيْن: العامل الرباني، الطبيعة، الأرض، الدين، المذهب، القارّة، القارة، العِرق، اللون، الموقع، العقل المتفوّق، البطل، الاقتصاد...

كما تَنفضح وتتهاوى أَوْرَبةُ التاريخ الكوني، والعِلمِ، والفلسفةِ، والثورة...؛ والتفسيرُ الأحاديُّ، المتمركزُ حول بعض أوروبا، للحضارة و«قوانين» التاريخ وعِبَره، لمساره «وغايته» ومعناه.

القسم الأول

المؤرِّخ اللاتَدَخّليّ المزعوم

I ـ تَبصِرة

1 ـ التجربة العربية الثانية (الاجتهادية، النهضوية) مع الفلسفة:

لم يؤرَّخ بعد، على نحوٍ مستنفِد، للتجربة الفلسفية العربية (والإسلامية، بعامة) الثانية التي تَبرز، بحسب اجتهادي وخبرتي، منيعةً أصيلةً داخل التجربة العربية الاجتِهادية مع الفكر والحضارة إبّان القرنين التاسع عشر والعشرين. فبعد المنعطف التأسيسي الذي جرى على يد الأفغاني/ عبده، والذي تأسّس على خطابٍ جديدٍ في الفلسفة، أخذ الفكر العربي يُعيد النظر في ميدان التنظير المجرَّد وذي المبادىء الأعمّ والعقلانيةِ الشّمّالةِ في الوجود والمعرفة، التاريخ والأخلاق، الماورائيات والفكر السياسي.

لقد ظهرت مع أوائل القرن العشرين دراساتٌ أعادتْ قراءة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ونَظّمتْ فروع الفلسفة، وتكرَّست لإنتاج النّصّ الفلسفي أوضبطه وإبراز مستوياته ومجالاته... وكان المهتمّون بالفلسفة يزدادون جيلاً بعد جيل، ويقرِّظون ذلك الاختصاصَ وأعلامه، مفاهيمه وتاريخه... وقد كان لهذه «الحالة» مع الفلسفة انجراحاتُها، وكثرةٌ من المعوِّقات التي تَحول دون التحرّر الكافي والضروري من أجل «التعلّم والتجاوز»، الممارسةِ والتنظير، التدرّبِ الحضاري وإعادة الصياغة.

2 ـ حواجز في وجه التكيُّف الشّمّال الخلاّق والانعتاقِ الإسهامي داخل التجربة الثانية:

من أجل تشخيص الطرائق وقواعد القراءة التي حكمت أو اتّبعها الزارعون في مجال الفلسفة، وبخاصةٍ مجال الفلسفة العربية الإسلامية، نمكث برهةً لتفحّص كيف كتَبَ عمر فروخ[1]، كشاهدٍ، مؤلَّفاته الفلسفية وكيف كان النظر إلى الفلسفة إنْ في الثانوي أَمْ في الجامعة. فبدون الهروب إلى التأرخة التي تُسهِّل الإجابة، وتكتفي بالتجميع والبَسْط، نَستطيع التقاط عادةٍ فكريةٍ كان المؤلِّفون يحتذونها ويتّفقون عليها: إنّها عادة التبسيط والتوصيف. فقد كانت أشهر الطرائق طريقةَ العَرْض الذي يُعيد صوغَ الجُملِ التأسيسية التي وردت في المراجع الأُمَّهاتية أو الينبوعية، أي في ابن النديم، والقفطي، وابن أبي أصيبعة، والشهرستاني... وكان ينفع الباحثَ كلُّ تنقيبٍ أو عودةٍ إلى صاعد، ابن جُلجُل، ابن حزم... أمّا مؤلَّفات الأعلام، والتي هي النبع الثريّ والأساسي، فقد كانت تغدو أكثر فأكثر توّفراً أمام الطلاّب، والدارسين، والمحقّقين.

هل كانت تلك العادة، أو العادات، في التأليف والتفكير والتدريس، ضروريةً، أو «حتميةً»، أو لا بُدّيَّة؟ ربما!!! لكنّ الثابت هنا هو أنّها عادة تقترب من أن تكون طرائق أو «بنى»؛ وتخضع لدوافع علنية ومطمورةٍ مفادها تربوي أو تدريبي أكثر مما هو تحفيزي للذهن والتنظير الأعمّ والمجرَّدات.

---

(1) هو، هنا، مُعتبَرٌ بمثابة خزعة (أو: عينة) تمثّل النسيج العام، أو لحظةً زمانية محدَّدة، أو أجموعة المنتِجين في المضمار المَعْنيّ.

II ـ القراءة بالعيّنة داخل التجربة العربية الثانية

1 ـ الشأن الفلسفي حتى الخمسينات:

كانت «المعلومات» عن أعلام الفلسفة المعدودين، والمحدَّدين بمرحلة ما بين الكندي حتى ابن خلدن، تُملى على الطالب أو تُقَدَّم لذاكرته على نحوٍ اختزالي وناقص. كما كان قطاعٌ جَمّ من المَعْنيّين بشأن الفلسفة يَسِم تلك المعلومات بأنّها صعبة أو ممجوجة، متشابهةٌ مكرَّرة أو منفِّرة، عتيقة وفاقدة الحيوية والقدرة على أن تكون راهنيةَ المقولات والأفهومات.

قد يكون شديد التعبير والإعلام أنْ يُصدِر عمر فروخ، وهو هنا عيّنة، في سنة 1943، دراسته الفلسفية الأولى عن ابن خلدون. فقد كان هذا الأخير باعثَ افتخارٍ، ومؤمناً بالقوانين في التفسير والتغيير، وقريباً من علماء التاريخ والاجتماع والحضارات في أوروبا القرن العشرين (را: ساطع الحصري، في مقارناته لابن خلدون مع الفكر الأوروبي)... إلاّ أنّه كان أيضاً، بحسب تحلِيلاتي، شديد التمثيل لعقليةِ النخبةِ العربية المعاصرة، وممثّلاً بارزاً للجوانب الراقية والعالمية في دراسة التراث والنظر إلى التاريخ والمعرفة والعلوم (وللسلطة، على نحوٍ خاص)[1].

(1) كان عمر فروخ، وقد ناقشنا معاً أكثر من ثلاث رسائل عن ابن خلدن في كلية الآداب =

وأصدر فروخ في العام نفسه، كتاباً فلسفياً ثانياً هو «**أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوروبية**» (1943). إنّه، في قراءتي أو تشخيصي له، **دفاعي وهجومي، تأسيسي** وتحريضي. لكنّه، في جميع الأحوال، إتّهامي ومحرّك لروحيّة السِّجال بدون أدنى إخلالٍ بالدقة والأمانة التاريخية، وبتوثيق المصادر والمراجع، وبانضباط الفكرِ النقدي أمام الشأن الأيديولوجي.

وتكرّس المنتوجُ الفلسفي الثالث عند فرّوخ لدراسة «**حكيم المعرَّة**» (1944)؛ ثم ظهر «**الفارابيان**» [= الفارابي وابن سينا] و«**نهج البلاغة**» في العام عينه. ثم ظهر «**إخوان الصفا**» (1945؛ ط3، 1981)، وبعده «**عبقرية العرب في العِلم والفلسفة**» (1945؛ أيضاً) الذي نُقِل إلى الإنكليزية.

بعد ذلك، وفي العامَيْن التالِيَيْن، ظهر «**ابن طفيل...**» (1946)؛ ثم «**التصوف في الإسلام**» (1947)؛ «**الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب**» (1947)، وهو نفسه الكتاب الذي ظهر في 1960 حاملاً اسم «**العرب والفلسفة اليونانية**» (را: زيعور، **صراع التيارات المتشدّدة...**، ص170).

2 ـ مرحلة الخمسينيات وما بَعْدُ في التأرخة والقراءة وإعادة الصياغةِ للفلسفة:

أخرج، في هذه الفترة، م.ع. أبو ريده «**رسائل الكندي الفلسفية**» في جزأيْن؛ وتوفّرت الشفاء، في أجزاء متفرقةً، محقَّقةً على يد جماعةٍ من الماهرين. وبدا أنّ إزاحة المستشرقين، أو الاستغناء التامّ عنهم، صارت ممكنة ومرغوبة ومحمودةً غير مرذولة.

(...) وفي مناسبة عيد بغداد الألفي (1382/ 1962)، أصدر فرّوخ «**صفحات من حياة الكندي وفلسفته**» (1962). وهو كتابٌ كان عبارةً عن تلخيصٍ مُعَدّ لطلاب الثانوي، ثم تَعمّق ذلك التلخيص وتضخّم صفحاتٍ ومعلوماتٍ ونصوصاً واستشهاداتٍ

= (بالجامعة اللبنانية)، يبدو لي معجَباً كبيراً بابن خلدون، ويعرف «**المقدمة**» معرفة الخبير أو الاختصاصي المتعمّق.

ومراجع. وفي ذلك العام نفسه أصدر المؤلّف **«تاريخ الفكر العربي»**؛ وهو منتوج شديد النفع **«جَمّ الفوائد»** للطالب والاختصاصي والمهتم بتأرخة الفكر وتَصارعِ النظريات.

وتحكّم تطورُ المناهج (المقرَّرات) التعليمية بفعل الكتابة في ميدان الفلسفة وتاريخ العِلم. فوضع فروخ تطويرات وتعديلات في دراسته وأعماله التدريسية بغية سدّ النقصان، وإشباع الرغبات والحاجات للمعرفة الأوسع وللمستوى الأكاديمي. فنحن نجد أحياناً أكثر من صياغةٍ واحدةٍ للكتاب الواحد عينه. فكتاب **«العرب والفلسفة اليونانية» (ط1، 1960) عاد للظهور على شكل نسخةٍ محرَّرةٍ (بحسب تعبير المؤلّف) من كتاب «الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب»** (ط1، 1947)؛ و**«أبو العلاء المعرّي»** (ط1، 1960) طبعة مستقلة من كتاب **«حكيم المعرّة»** (1944، 1948، 1978). وهنا نضع أمامنا، للمقارنة وتدبّر مقاصد المؤلِّف وبرامج التدريس، ثلاثة عناوين أو كُتبٍ هي: **«موضوعات محلَّلة في تاريخ الفلسفة الإسلامية»** (1949)؛ **«الفكر العربي في منهاج البكالوريا اللبنانية»** (1966، 472ص)؛ **«المنهاج الجديد في الفلسفة العربية»** (1970، 361ص)[1].

3 ـ طرائق «اللاتَدخُّل» في تقديم أعلام الفلسفةِ العربية. نجاحٌ ناقص ومحدود.

الطرائق والمقاصد، أو مجالات الفلسفة وطرائقها (مناهجها)، تتبادل التعريفَ والتوضيح. فالأهداف المنشودة لا تبتعد كثيراً عن تأمين معرفةٍ يسيرةٍ وعامة بأعلام الفلسفة وموضوعاتها؛ وكانت الطرائق غير معقّدةٍ ولا تَتَقصّد أو تستطيع التعقيد والتعمّقَ والتوسّع. لكأنّ المضمون والسبيل إلى تحقيقه أمر واحد يتلخَّص بقولةٍ واحدةٍ هي العقلية التلميذية، أو الموقف التلميذي (را: التلميذانية) حيث الخشية من التعمّق وفتح النوافذ، وحيث الرغبةُ الواعيةُ الشديدة بالاكتفاء بما هو واضح وغير مقلِق.

وهكذا كانت الأعمال الفلسفية محكومةً بأن تكون بسيطةً مبسَّطةً ومبسِّطة، بهيجةً قانعةً وسعيدة، تدريسيةً عملية أو تمهيديةً ومَدْخَلية.

---

(1) وسنرى أيضاً أنّ المؤلّف «اضطرّ»، بحسب قوله، إلى تلخيص كتابه «تاريخ العِلم عند العرب»، بعد عامٍ على ظهوره.

أمّا القول بعدم التدخّل فكان مقصوده الدعوةُ للمؤرّخ إلى اللاإنحياز أو الابتعاد عن إعطاء أحكامه الشخصية وإبراز آرائه ومحاكماته للموضوع الدراسي، لشخصية الفيلسوف أو لمقولاته... وفي الواقع، كان المقصود، بحسب ما أرى وأُحلِّل، دعوةً إلى عدم تجريح التاريخ الإسلامي ومفكريه؛ فقد كان ذلك التجريح متعمَّداً وانتقامياً، أيديولوجياً يُسفِّل الأكثريةَ ظنّاً بأنّ ذلك يُنرجِس الآخرين، أي الأقليات الطائفية والأثنية وغيرها (را: النسبي والمعقلَن في النزعة أو المناهج الموضوعية)[1].

4 ـ العناوين أو القضايا الأبرز داخل البنية. شيماءة مسبقة:

يلي تقديم معلوماتٍ تاريخيةٍ عن ابن خلدون، أو ابن سينا، معلومات عن مؤلّفاته؛ وقد تلي ذلك أحياناً نبذة عن شهرته أو «مكانته» وتأثيره. ثم ننتقل إلى العناوين المتسلسِلة التالية:

أ/ نظرية الفيلسوف [= قوله، خطابه...] في الله وصفاته. هنا يَرِد أنّه تعالى كليّ القدرة أو الجبروت، كُليّ الحضور، كُليّ المعرفة (يعلم الكُليّات والجزئيات)...؛

ب/ القول في خلق العالم، أو صدوره عن الأول، أو انبثاقه. هنا كانت تُقدَّم نظريةُ الفيض والعقول وعالم ما تحت القمر، وإشكاليةُ صدور الكثرة أو المتعدِّد والزائل والناقصِ عن الواحد والسرمدي والكامل...؛

ج/ القول في النبوة. هنا تُعرض النظرية في نشوء المجتمع، وتكامل عمل الأفراد، وضرورة التعاون والألفة والمحبة كي تستمر الحياةُ وتبلغ النفسُ الكمال. وهنا كانت تظهر النظريات في الدولة (المدينة)، ووظائف الرئيس [= الدولة]، وخصاله، وأنواع السياسيات، والمدينة الفاضلة... ولا ننسى هنا أنّ الإشكالية الأكثر تعقيداً وإيلاماً كانت تتمثّل بازدواجيةٍ هي النبوة والفلسفة، أو النقلانية والعقلانية، أو المسموع والوافد... أمّا التكاليف الدينية (الواجبات، أو الفرائض الشرعية) فكانت تؤخذ من حيث أنّ العقل (العِلم المدني بخاصة) والشرعَ معاً يجدان أنّها ضبطٌ من الداخل للفرد،

(1) انتقد فروخ قراءتي الوجودانية، وما ماثلها، للفلاسفة المسلمين؛ لكنه أقرّ بأنها السّبّاقة.

وضرورةٌ لجرّه إلى المجتمع المتماسكِ والفضيلة وطاعة السلطة (را: خطاب النبوة).

د/ المعرفة الحسية عند الفيلسوف المدروس، ثم نظريته في المعرفة المجرَّدة أو في تكوّن المجرّدات والمفاهيم والفكر المقالي [= الخطابي discursive].

هـ/ النفس من حيث قواها وخلودها؛ وهنا تنبجس مقولة المَعاد (للمثال، را: ابن سينا، القصيدة العينية؛ رسالة أضحوية في أمر المعاد...)؛

و/ نستطيع، أخيراً، أن نضيف إلى تلك الموضوعات الفرعيةِ المشتّتة إشكالية الأخلاق؛ أو قضيةِ **«الوعي الأخلاقي»** من حيث تأسُّسُه أو استقلاله تجاه **«الوعي الديني»**...

تقوم هذه الموضوعات على تقسيم الفلسفة، بوضوحٍ حيناً وعلى نحوٍ بنيوي ومعمَّمٍ أحياناً، إلى: مَنْ نكون؛ وكيف نعرف حينما نكون؛ وماذا يجب أن نكونَ. وفي هذا التقسيم تَظْهر الإشكالياتُ الكبرى أو القطاعات مقسَّمةً إلى الوجوديات أو الأَيْسِيّات (الإنّيّات، الأونطولوجيا)؛ المعرفيات والنظر في العِلم، عِلم العقل (را: الأبِسْتمولوجيا)؛ ثم الأخلاقيات أو القيميات، والجماليات[1].

5 ـ تاريخ العِلم عند العرب. مقاصدُ تربويةٌ وربطٌ للعِلم بالفلسفة:

يَنطلق معظم الزارعين المعاصرين في حقل الفلسفة العربية الإسلامية من الثقة بارتباط الفلسفة مع العلم، وبأنّ تطور أحدهما متغاذٍ مع تطور الآخر. وقد كان مؤرخ العِلم صاحب اعتناءاتٍ كثيرة وقديرة بقطاع العلم داخل الفلسفة العربية الإسلامية، وبعطاء فلاسفة الإسلام إلى دنيا العِلم أو بتأثيرهم العلمي داخل مجالهم المحلي وفي الفكر الأوروبي الوسيطي. فقد حُلِّل، على نحوٍ تفصيلي ومن أجل ندواتٍ ومؤتمرات، الجانب العلمي (الطب، الفلك، علم الحِيَل، الجيولوجيا...) في فكر الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن طفيل، وابن رشد...

يورَد كشاهدٍ كتابٌ عام هو **«تاريخ العلوم عند العرب»** (1970)؛ وهو استعراض لتاريخ علوم التعاليم، وتلخيص لكتبٍ خمسة هي عِلم العدد (نيقوماخس)، كتابِ

(1) قا: تقسيم كانطْ للفلسفة، توزيعه لإشكالياتها أو أسئلتها.

الجبر والمقابلة (الخوارزمي)، البصريات (ابن الهيثم)، الآثار الباقية (البيروني)، و«مقدِّمة» ابن خلدون. وفي العام التالي، في 1971، قدّم المؤرِّخ عينه، فروخ، مختَصراً لذلك الكتاب الجمّاع والذي عُدَّ نموذجاً ومنوالاً فكرياً[1].

6 ـ علم التاريخ، والتأرخة، والتاريخانية:

لا أعتقد أني أُصِبْتُ بمبالغةٍ أو بنقصٍ في الخبرة حين تكلمتُ مراراً عن مدرسة عربية في علوم التاريخ والحضارة والاجتماع. فهنا مجالات عريقة أو، في تحليلي، أصليةٌ وذاتُ خبراتٍ وأعلام، ولها أفهوماتها الخاصة وتجربتها، خصائصها المحلية وقوانينها وحتى تاريخها وإشكالياتها... فسرعان ما نجح الفكر العربي المعاصر في أواليات التعلّم والتجاوز، أو الامتصاصِ [= التمثُّل] وإعادةِ التثمير والضبط، داخل تلك العلوم المذكورة.

تجد المدرسة العربية في التاريخ، ذاتُ الشخصية الإسهامية، في العيِّنة فروخ، عامِل بِناءٍ وتدقيقٍ، وعلَماً فيها بارزاً، ومنتِجاً ينَسب نفسه إلى ابن خلدون وسلالته. كما أنّه في «**كلمة في تعليل التاريخ**» (1970) يُحلِّل ويقرأ النظريات الكبرى للفلاسفة المشهورين في العالَم. وفي «**تجديد التاريخ**» (1980)، تفاعلتْ داخل الفكر العربي مصطلحاتُ ذلك العلم وطرائقه، رؤيته وأدواتُ المِهنة أو «عُدَّة الشُّغْل» في ذلك المجال.... عدا ذلك، فإنّ مؤلّفات آخرين في كتابة تاريخ العرب والمسلمين تكشف عن الإيمان اللاَّمحدود بضرورة إعادةِ صوغِ التاريخي، وبقيمة عملِ المؤرِّخ، وبدور التاريخ في تكوين الحاضر وفهمِ الذات، في تصوّر النحنُ والجذور، في تنمية مشاعر الانتماء والثقة بالمستقبل (را: التاريخانية في المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة).

أمكُثُ، أخيراً، عند كتاب «**الإسلام والتاريخ**» (1983) الذي أورد فروخ نفسه، مراراً، أنّي كنتُ مؤثِّراً فيه قبل ظهوره. لقد كان نافعاً سديداً، في المقابسات والمطارحات، حول الفكر الأحدث في العالم، أن توضَع دراساتٌ دقيقةٌ عن «الإسلام في نظره إلى الله والإنسان والمجتمع والتاريخ».

---

(1) زيعور، صراع التيارات، صص 169 ـ 170.

III ـ محاكمةُ التجربةِ الثانية

1 ـ الفلسفة ليست مجرَّد دراسة الفلسفة أو تدريسها أو تأرختها.

هي النشاطُ الفكري الأرقى والأشمل:

دراسةُ الفلسفة، وتدريسُها في الثانوي أو في الجامعة، أمران يختلفان عن التلخيص والتقريظ، أو عن التقسيم إلى عناوينَ وتقديمٍ لمحاتٍ عن مؤلَّفات الشخصية الفلسفية وأثرها ومكانتها، عن المفاهيم والمشكلات والمجالات.

لقد كان **تقطيع النظرية** إلى عناصر، ثم ردُّ كلٍّ من هذه العناصر المكوِّنة إلى نبعٍ بعيد أو قريبٍ، ووهمي أو مرغوب، طريقتان تَحجبان الرؤية العامة إلى النظرية. فالتقطيع والتجزىء يُسهِّلان إسقاط التوفيقانية، ثم التلفيقانية، على الفكرة الفلسفية أو المذهب الفلسفي الحيّ والمتكامل. عدا ذلك، فإنَّ ذلك التقطيع عينه دليل يؤكد أن ذلك الباحث نفسه، وبحكم أنّه يُجزّىءَ ويمزّق، ضحيةُ بالتلفيقانية ومتأسِّسٌ متحركٌ بالتلفيقانية وبالنزعة إلى الاصطفاء والانتقاء أي حيث الغرق في اختيارٍ هنا، وإبعادٍ وتغطيةٍ وحَجبٍ هناك (قا: التقسيم البنيوي الخطّي لموضوعات وطريقة تدريس العَلَم الفكري).

2 ـ المغروساتُ الإيجابية أو التطويراتُ والضبط المدقّق:

أسهم قطاع الفلسفة، في مرحلتها الثانية أي الاجتهادية الانتعاشية هذه، في صقل وضبط التجربة التأسيسية البادئة ناصعةً مع الكِندي أو جابر... ويبدو ذلك القطاع بمثابة إعادة تأسيس، أو «نشوءٍ جديد»؛ فهنا استئناف للحركة الإشعاعية التي قامت بها الفلسفة في تجربتها الأولى، التدشينية، «الذهبية».

أ/ لقد أسهمت التجربة الثانية، كما نراها حتى أواسط الثمانينات، أو عند الكثرة الكاثرةِ من الحارثين المدرِّسين أو التلميذانيين، في تعزيز الاهتمام بالفلسفة الأمّ؛ وضبط المجالات وتعين الحدود... وبَعدها فإنّ التجربة الراهنة (ما بعد التنويرية، ما بعد النهضوية أو الاجتهادية...) تابعت الثانيةَ في توسيع معنى الفلسفة العربية الإسلامية: أضفْنا شخصيات عديدة، مَدَدْنا نشاطها زماناً ومكاناً وأفهومات، أعَدْنا قراءة النّص وطرْحَ الإشكاليات، أسَّسْنا للاهتمام بقراءة المحجوب والمحرَّم والمتَخيَّل، المطمور أو المهمَّش والرمزي، المطرود واللارسمي، الشعبي والمعتِم أو ما في التلافيف والقِيعان...

ب/ ويظهر الإسهامُ للفلسفة إبان عصر النهضة في قيادتها للتنوير، أو التحديث، أو التمدين؛ فتلك عمليات بدأت منذ القرن الماضي، أو قبله؛ وما تزال. وليس صعباً، ولا هي مبالغةٌ من مقرِّظٍ أو مدّاحٍ مُدافع، القولُ الذي يعطي للفلسفة دوراً في توسيع آفاق الفكر العربي والثقافة العربية. فالفلسفة عقلٌ ونور، وإشعاع يُطوِّر الذهنيات، ويَعْمل على تعزيز النظر الشمولاني العقلاني في المجرَّداتِ كما في العملي الأخلاقي.

3 ـ التجربة الثانية حركةُ حداثةٍ فلسفية وتنويرٍ بالعقل والحرية والديمقراطية:

من الممجوج أن نَعرض، على نحوٍ استبذاخي ونُفاجي، التنويرات [= الحَسَنات، المحمودات أو الإيجابيات] التي تستطيع الفلسفة أن تقدّمها للمجتمع والإنسان والعلائقية. أخْذُ الوعي، أو وَعْيَنة ذلك، يَمنحنا قوةً ونوراً حين نروم دراسة التنويرات التي أمكن لعصر النهضة تحقيقها عبر أدواتٍ ثقافية من نوع دراساتٍ في: الله

والإنسان والتاريخ، النبوة والنفس والعالم، تاريخ الفكر العربي، تاريخ العلوم عند العرب، أثر العلوم والفلسفة الإسلامية في تطور الفكر العالمي، الأخلاق والسياسة والفنّ.

أنا لا أظنّ أنّ تلك الكتب الفلسفية لم تعلِّم التفكير الحُرّ، والانصبابَ على البشري والواقعي والمادي، أو على المجتمع والإنسان والأمم. فالنظر في مذاهب النظر نظرٌ في المبادىء الأعمّ أو في المادة والواقع «والروح»، في العقل والوجود والمصير. والنشاط الفلسفي تنظيرٌ في الفروق والاختلافات، في الأمم والثقافات، في الألوهة والكائن والطبيعة، في المعرفة والحقيقةِ والخير، في الانفتاح والقانون والعدالة.

إنْ الفلسفة العربية الثانية، في خِبراتها وتحليلاتها إبّان القرن قبل الماضي أو قبل العشرين، علَّمت نقدَ الدوغمائي والأُحادي والإيديولوجي... فممارسة نقدِ النظريات أو الأفكار أو الوعي والأنظمة طريق إلى الانعتاق، وإمكان لتقبّل النور وبثّه، وشرط لتطوير المعرفة، وضبطِ حدودِ كلٍّ من النّصّ والعقل، أو المستوى والفهم، أو التفسير والفعل.

4 ـ ما بعد التنويرية الاجتهادية أو الحداثة النهضوية أو التجربة الثانية.

ما بعد طرائق التأرخة التقليدية:

قد يُطْلق على التجربة الراهنة مع الفلسفة تسميات عديدة متغاذية متواضحة، من نحو: التجربة الثالثة، الجهادية، ما بعد التنويرية أو ما بعد الحداثة (بالمدلول العربي أو بالنسبة إلى ما جرى من تنويرٍ محدود في الذات العربية).

ربما تكون نظريات بعض المؤرِّخين، أو الزارعين، في مجال الفلسفة، إبان تجربة ع.س. النشار وأبو ريده وأبو ريّان أو خليل الجرّ، قد وقعت في مسبقاتٍ كثيرةٍ أشهرها: الانحياز والتعصّب للذات، الرغبة بالتغذّي الذاتي، هَوَس الاختلاق و**«الأنا مركزية»** أو **«الأنا وحدية»**، نزعاتٌ طفلية واعتمادية، تَضخيم النّحنُ وتسفيل الـ**«أنتُ»** ولا أقول الـ**«هُمُ»** (الآخرين، العِرْقْمَركزيين...).

تَتَميّز التجربة الراهنة بأنّها نقدٌ لحركة التنوير التي أعتقها الجامعيون ونظراؤهم، وإلحاحٌ على النقد المعمق لِما لم يتحقّق أو يَنْغرس. تنتقد تجربتنا الراهنة العقل، ولاسيما العوامل والشروطَ التي أحدثت النقص في إشعاعه أو انجراحَ العقلانية. كما تَنتقد الفلسفة الراهنة انجراحاتِ الديمقراطية، وانتهاكَ حقوقِ الإنسان، والتعدّي على الحرية أو نقصَ تحققها في الوعي والتواصلية، والترجرجَ في التمركز حول العقل والإنسان، حول الكينوني والأنسَنة للعلوم والبيئةِ والعولمة...

القسم الثاني

الفلسفةُ في أوروبا الوسيطيةِ وعَصرَيّ النهضة والإصلاح

يحتل مكانةً متميَّزة، داخل «مشروع الفلسفة في العالم والتاريخ وللمستقبل»، الكتابُ المُعَنْوَن: **الفلسفة في أوروبا الوسيطية وعَصْري النهضة والإصلاح**[1]. . . فالكتاب تأرخةٌ تحليليةٌ ومقارباتٌ مقارِنة للشخصيات والتجربة الفلسفية التي تَميّزت في أوروبا اللاتينية منذ بدايات المسيحية، وعهود الآبائية الأولى، حتى قرن الفلسفة الديكارتية (الحديثة، بحسب البعض؛ وليس تنكّراً لِـ كانْطْ).

الكتابُ مستنفِد؛ وهو يقف متجاوزاً أشهر كتابَيْن في الفلسفة المسيحية اللّذَيْن هما: كتاب يوسف كرم، وكتاب عبد الرحمن بدوي. فنحن نحظى، بفضل العمل الجديد، بأوسع دراسةٍ عن أغوسطينوس، ثم عن تيار «**الأغوسطينية الإسلامية**». وثمة أيضاً أمامنا أوسع دراسة عن توما الأكويني، ثم عن تيار «**التومائية الإسلامية**» أو التومائية اللاتينية المشائيةِ الإسلامية.

ولم يغفِل الكتابُ الشخصياتِ الوسيطية الأخرى التي طوّرت الفكر والثقافة أو الفلسفة والعلوم في أوروبا الوسيطية. فهو يُحلِّل ويحاكِم الرّوّاد، أَنْسِلْم، أبيلار، بيكون. . .

وعلى النقيض من قراءة المستشرق والمتعصِّبِ للدين الإسلامي، فإنّ الواجب

---

(1) بيروت، المكتب العالمي، 1998، 2001.

قضى بأن نَبْسط الدين المسيحيَّ بحسب التصورات المسيحية التقريظيةِ شديدةِ الإيمانِ، وأن لا نقدِّم خطاباً تشكيكياً، ولا نبدي نقداً أو اعتراضاً في وجه العقائد الإيمانية، والأسرارِ «البيعية»، والأسفارِ المقدّسة . . .

وليس لنا أن نَدحض، مباشرةً أو على شكلٍ تحريضي، خطابَ الأوروبي العِرقي والاستعلائي، المركزي والمستعبِد للأمم الأخرى. إلاّ أنّ القارئ للفلسفة الوسيطية، عبر نشأتها وتطورها ثم انتقالها إلى العصور «الحديثة»، يستنتِج بغير صعوبةٍ أو أدنى لبْس التأثيرات النوعية «القفزية» التي أحدثتها العلوم والفلسفة الإسلامية في نهضة أوروبا، وإصلاحها ذاتها، وثورة علومها.

نريد، في الفكر الراهن، الكتاب المُعلِّم، أو الكِتابَ اللاتلميذاني. فبتحليل مقولات الفلسفة الوسيطيةِ الأبرز، تَظهَر الدقة في التحليلات التي تُبيِّن أنّ تلك المقولات كانت قد تَعزّزت وتوسَّعت من جراء الفكر العربي «الدخيل» على أوروبا. فقد وجد المفكِّرون الوسيطيون المسيحيون أنّ التجربة الفلسفية العربية الإسلامية هي وحدها كانت تعزز مقولة العقلانية، والقول بالفصل بين الديني والسياسي (دانتي، للمثال) أو «المناداة بالديقمراطية»، ومبدأ تحديد سلطة البابا والتحرر من نفوذه، وحرية التفكير والتعبير.

لا يقال إنّ مشكلات الفكر الوسيطي المسيحي هي نفسها مشكلات الفلسفة الإسلامية. فَقَلَّ أنْ نَهتمّ بالإشارة إلى علاقة بين المجالَيْن تكون خطية، أو آليةً، أو مستقيمة. وفي جميع الأموال، إنّ القضايا الفلسفية الأوروبية تُعاد إلى الخطاب اليوناني في القراءة الإسلامية له. فالمعرفة والسببية، والظَّرْفانية (أو السببية بالمعنى الإسلامي)، ومشكلة الذات والصفات، ومفاهيم الزمان والمكان أو القِدم والحدوث. . . هي كلّها مفاهيم، وردتْ ودخلتْ من الفلسفة الإسلامية. يقال الأمر عينه في صدد النبوات، ونظرية العلاقة بين ما في الأذهان وما في الأعيان، ومفاهيم الوجود أو الأَيْس، وما بالقوة وما بالفعل، وفلسفة الكائن. كما يتأكّد أنّ المقال الأوروبي الوسيطي في المدينة الفاضلة (عند الأكويني، مثلاً) يذكّر بالمقال العربي الإسلامي. ويؤكّد أنّ الفكر السياسي عند ج. بودِنْ لا يُفْهم جيداً إنْ لم يؤخذ على خلفيةٍ فكريةٍ كوَّنها الفكر

السياسي الإسلامي؛ ذاك ما يقال أيضاً في صَدَد فكرة الجوهر الفرد (قا: المونـاد)؛ وفي صَدَد أهمية الصورة والخيلة.

ولقد كان فعالاً كتاب آخر في التأرخة للفلسفة والعلوم الأوروبية الوسيطية[1]. ومع الاهتمام بديكارت، فإنّنا نشدّد على أنّ «أبا الفلسفة الحديثة» هو كانْطْ الذي وحده قضى على الفلسفة الإسلامية في أوروبا. ومن الجائز أن يُعتبر ديكارت مفكّراً مسيحياً، وليس فيلسوفاً حداثوياً، أو أباً للحداثة. ذلك أنّ ديكارت، بحسب ما نُحلّل ونقارن، قد أقام فلسفته على الحدس والإلهام كما على الأحلام وسقوط المعرفة عليه بواسطة ملاكٍ. لم يَقطع ديكارت مع اللاهوتي؛ هو لاهوتيٌّ الوقودِ والمقصود، وعلى نحوٍ أوضح جداً وكثيراً من النقداني الأكبر، كانْطْ.

---

(1) را: زيعور، تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية (مترجَم)، بيروت، مؤسسة عز الدين، 1993.

القسم الثالث

المَغْنَيةُ الجديدةُ لشخصية المؤرّخ والآثاري في حَفْر الطبقات المترازِحة

ظاهرةُ الإدراكِ وقراءةُ الماضي وتفسيرُ النّصّ أو الحُلمِ وظاهرةُ الإسقاطِ النفسي

1 ـ مجال الآثار والتنقيب مائدةٌ شهيةٌ للتفكير في منفعة التاريخ، وفي قيمة المعرفة التاريخية أو **المعرفةِ المُمَذْهِبةِ المُمنهَجة بالماضي**، وفي العلاقة الودودة بين الذات والموضوع في مجال التأرخة التي تخطّت بنقدانيةٍ استيعابيةٍ **«خرافة الموضوعية»** وجفاف الروح العلموية أو ادّعاءاتها اللامحدودة[1].

2 ـ لعلّ أهمّ ما يمكن المكوث أمامه، كيما نعيد مَغْنَيَةَ المؤرِّخ، يتلخّص في العقبة المعرفيائية المتمثّلة بالأفهومات[2] (وباللغة، على وجهٍ عام). فهذه الأخيرة تشوِّه الواقعات التاريخية أو تُبعِد عن الحقيقة في التاريخ مرتَيْن: المرة الأولى عند إرادة المعرفة (الإحاطة، التعمق، الاكتناه، الإدراك. . .)؛ والثانية عند قَصّ تلك المعرفة أو روايتها بالوصف والملاحظة وما إلى ذلك من أدوات. هنا ألجأ إلى تشبيه ذلك بظاهرة إدراك هذا الشيء الذي أمامِي؛ إنَّ في الإدراك، تشويهاً للحقيقة المدرَكة حين تَجْري العملية، وتشويهاً آخر لاحقاً حين يجري التعبير بالكلام والأفاهيم عن تلك العملية ذاتها.

3 ـ أصعب الصعوبات التي يتحداها المؤرِّخ، في بحثه عن المعنى والتاريخي،

---

(1) من تلك الادّعاءات القولُ، في التاريخ، بـ: حقائق، وقائع، مراحل ثابتة، حتمية خطية، قوانين، معنى مسبق، غاية معيَّنة، مسار مستقيم. . .

(2) الأفهوم= المفهوم concept؛ الأفهومة = notion = الأفهوم = الفكرة = المفهوم.

تَمثّل وتَمثُل في اختلاف العقول حول التفسير والفهم بل ـ وفي كلمةٍ أشمل ونفسانية ـ حول **الإدراك**. لقد جمّعتُ في الأسابيع الماضية آرائية أجموعةٍ من الأشخاص في ثلاثةٍ من الزملاء سبق أن تولّوا سلطة (رئاسة قسم، مدير، عميد). يا لَصعوبة بلوغ حقيقةٍ مشتركة! يا لكثرةِ ما نَسَج وتَخيَّل المفحوصون حول الصابرين (موضوع الدراسة). لا غَرو، فنحن نكتشف بسرعةٍ الشخصيةَ المتعاطفة، وكارِهَ الأب، والشخصية الانتقامية، والاضفائية والاختلاقية [الميثومانية]... أنا لا أبالغ إنْ أكّدتُ أنّ الطرائق الموضوعية الاتجاهِ، أو الحقيقة المستخرَجةَ على نحوٍ موضوعي، تكاد تكون نادرة. أنا أعرف جيداً أنّ في الشخصية التي تتحقّق بممارسة سلطةٍ كثيراً من الانجراح، والتفاهة التي قد تبلغ الإسفاف. وأرىٰ الطِّفْليَّ، والعابر، والعُصابي...؛ لكنْ ليس إلى درجة اعتبارِ تلك الشخصية ممجوجة. فلعلّ العُصابي يستحق أيضاً الشفقة أو، بكلامٍ أدمث، التعاطف ومن ثم مساعدته على طلب الشفاء أو تطبيق العلاج أو التطهّر الذاتي.

4 ـ لا أنتصر بقسم الآثار مواجِهاً منافِساً لقسم التاريخ. وقَلَّ أن يثق قسم الفلسفة، قسم «المتألِّهين والحكماء»، بما يبديه المؤرِّخ من استعلاءٍ نُسغُه إفراطٌ في التقدير الذاتي، أو عقدةٌ أطلسية، أو عقدةُ «أم العروس». الأهمّ هو أنّ المؤرِّخ والآثاري[1]، على غرار مفسِّر الحلم، ينطلقان من الحاضر، من شخصيةٍ منتِجة، من النص أو العُصاب، من الحالة أو اللغة إلى الرمزي والمنجرح والمتخيَّل.

5 ـ في إحدى السنوات الكثيرة الإيناع، قال لي أستاذ من قسم التاريخ مازحاً، لكن بجديةٍ مطمورةٍ لا مفصوحة: «لعلّك تتعدّى على مجالنا». أردّ عليه اليوم جادّاً، وبمزاحٍ مخبوء قابع، «وأنتم أيضاً تثيرون الامتعاض وغضبنا». لكنّي، يوم عبَّر عن ذاته، شَرعتُ في إعداد ملفٍّ له وحشي [بَرّي، مارٌّ كالكرام] كان عنوانه: حالةُ هوس الملاحقة (أو الشعور بالاضطهاد، هوس العظمة)... وأظهرتِ الإيام أنّي كنتُ متسرِّعاً، وضحية غلط القراءة المرغوبة أو ذات الدافعيةِ اللاواعية. لقد كانت الحالة، بعد التشخيص الطويل النَّفَس، أبسط؛ كانت حالة الشعور بالضعة الساعي إلى التبلسُم.

---

(1) الآثاري، العالِم أو الاختصاصي بالآثار. وقد يقال: الأثريّاتي، الأثزيائي. كما قد تستعمل كلمة عاديات، وبالتالي: عادياتي، عادِيائي.

6 ـ المؤرّخ، كما الفيلسوف أو المفكّر أو أيّ مثقفٍ، مُطالَبٌ بأن يعرف جيداً حدود معرفته ورزيحاتها؛ وبأن يُوَعْيِنِ سلطة المفاهيم عليه وتحكّمها به، وضرورة اللعب تبعاً لقواعدها في الإنتاج بل ولإمكان خلقِها وتطويرها. ومن جهة أخرى، تستدعي مجالات المؤرخ، أو تفكيره في مآزقه وقيعان معرفته، الاقترابَ من ميادين أخرى من مِثل: علم الاجتماع، والسياسة والفلسفة أو علم نفس العقل، والتفسيرانية، والتأويلانية، والرِّمازة. ومن النافل أن يدعونا المؤرِّخ، ذلك القارىء الأكبر للماضي داخل لوحةٍ موحَّدة، إلى محاكمة قراءته المجدِّدةِ للأفكار والأيديولوجيات، للتبادلي والعلائقي، للاقتصادي والفني، للاعتقادي والرمزي والمتخيَّل.

7 ـ والآثاري، بَعدُ أيضاً وأَزْوَد، يقوم بعمل المؤرِّخ، والقارىء النفساني للنَّص، والمحلِّلِ لظاهرة الإدراك أو حتى للإحساسِ نفسه، ومحلِّل الحِلم، والتأويلاني في مساعيه لإعادة التأهيل أو إعادة التأسيس بل وللتجديد الإسهامي. . . هؤلاء المنتِجون كلهم يعملون لإزالة الأنقاض، وإزاحة الغبارات، ونفضِ ركامات التفاصيل والزوائد. . . ؛ فبمثل هذا الجهاز الكاشف تغدو الواقعة التاريخية، والحقائق المصاغة الغابرة المطوية والمطمورة، قريبةً من التفسير **القائمِ على تجميع الأسباب** أو تجميعِ المقصودِ والمعاني المنشودةِ في تفاعليةٍ واحدة. وبمثل ذلك الجهاز، أو المنهج عينه، صارت هوامش التاريخ ومغيَّبات المعرفة التاريخية الرسمية قريبةً من المركز واللّبّ ومحاورة الرَّسمي والأكثري وما تفرضه السلطة المهيمِنة والفكر الأُحادي. . . إنَّ الأيديولوجيات العربية الإسلامية المطرودة، وما كان فكراً ممنوعاً محرَّماً أو مذهباً مختلِفاً مُخالِفاً ورافضاً، مجالاتٌ كلُّها مستحِقّة للخروجِ إلى النور؛ وهي كلها قادرة على أن تتفاعل وتتحاور مع ماهيات الأيديولوجي المتحكِّم الأكثريِّ ومع نصه وثوابته، مع مسلَّماته ويقينياته أو مُطْلَقَاته. وأنا أقول، باسم الأكثري أو المهيمِن والأُحادي، إننا نحتاج إلى محاورة العَرَضي والسلبي والمُعانِد؛ ونغتني بالمرونة والاستيعاب المنفتح على المعاني الثانوية والأفكار أو المعتقدات المغايرة والمختلفة المخالِفة.

8 ـ ما هو السبب الذي يدفع بمؤرِّخٍ في لبنان كي يضع أعماله في سلّتَيْن: كُره الأكثرية؛ ونَرجسة الفِرق التي سمّاها الأسلاف مغالية. إنّ كلمة سبب أفهوم عواميّ، ضبابي، الخ؛ والسببية مقولة خفّ وهجها، واختلف تفسيرها ومعناها (را: السببية عند

الطفل، عند الهذائي، عند الصوفي والشاعر و«البدائي»). ذلك أنّ الأهمّ، هنا والآن، هو أنّ القطاع الذي انصبّ على تأرخة الظاهرة [أو الحالة] اللبنانية صعبُ الخضوعِ للتأرخة النقدية أو للكتابة النقدية المؤنسَنة للتاريخ. وليس المؤرخ بليد العواطف أو شخصيةً لا تَعاطفية؛ ولا هو يستطيع استيعاب إشكالية الكلمة حيث، على سبيل الشاهد، تعني جُملة «بانت سعاد» قيمةً مزدوجة متناقضة أي تذبذباً بين ظَهَرتْ واختفَتْ، جسداً وعواطفيةً؛ بين ابتعدَتْ واقتربَتْ، معاً وفي الآن عينه.

9 ـ هل من الممكن الاستنفاع من عمل أدونيس، حول الفِرق الباطنية، من أجل إعادة الضبط أو المَعْنيَة للكلّ العام؟ قد يتحقق ذلك على يد المؤرِّخ الفيلسوف أو المفسِّر السياسي. فمع صقل الصراطي وتعميقه، ومن أجل بناء الوعي المتماسِك، لا بُدّ من إعادة قراءة المهمَّش والمطرود، اللامرغوب والمقلِق والرافض. ولعلّ النفع من دراسة المغالي، ومحاورةِ العواصم مع القواصم (الأطراف، النائية)، يكون أقرب إلى التحقق والتضافر الحُر إنْ اتجهنا أكثر فأكثر نحو ما يتخطّى المباشر، ويستوعِب الآني والزائل أو الجزئي والضيِّق وينفتح على التكامل والمرونة. إنّ كتابةً لتاريخ الكل أو الأكثرية تستلزم كتابةً للمطرود واللامفصوح، للَّرزيحات المطمورةِ داخل الوعي الجماعي أو داخل السلطة «الرسمية» النخبوية.

10 ـ أَخْتُم هنا مُطالِباً بالنقد والحوار، ثم التخطّي، لأزعومةٍ هي خرافةٌ مفادها أنّ «الحِسّ التاريخي»، أنّ التاريخانية، إحدى الخصائص التي تُميِّز العقلية الغربية، ثم أنّ الفلسفة النقدية للتاريخ، كما التأرخة النقدانية (النقديةُ الرؤيةِ والنزعةِ)، لابُدّ من أن تكون منتوجاً غربياً، أو محصول عِرقٍ متمركزٍ حول ذاته.

11 ـ تُثبِّت تأرخةُ الواقعات التاريخيةِ الشبيهةِ أو المذكِّرةِ بمعرفة الماضي للبنان، أَمْ للفِرق المتطرِّفة، صعوباتِ تشكيلِ التاريخ بمثابة علم. وهناك صعوبات وعراقيل أخرى تعقِّد الإدراكَ أو الدراسة المنهجية النظامية؛ ذلك نظراً للتشويه المزدوج (حين الإدراك ثم عند الإبلاغ)، وللذاتانية الواعية واللاواعية المحجوبة، وللرغبة بصياغة واقعٍ ومستقبل تبعاً لأيديولوجيا منقفلِة أحاديةٍ تهتم بالجزئي داخل بيئةٍ واسعة معقَّدة. إنّ ذلك الالتباس أو الغنى المترسِّب المعتِم للواقعة التاريخية هو ما يفسِّر إمكان

استخدامها كشاشةٍ يُسقِط عليها الإنسان همومه الحاضرة ومنظوراته؛ وهو ما يفسِّر أيضاً أنّها توفِّر الإجابةَ على كل سؤالٍ، وتبريرَ كلِّ ذريعةٍ أو رغبة. وكل ذلك يغذّي مقولةً انطلقنا منها أعلاه ومفادها أنّ السببية والحتمية، التجريب والتوقّع، عَزْل «العاملِ الحاسم» أو صياغة «القوانين»، أفهومات غامضةٌ ومترجرِجة لا تستطيع أن تَنقل التاريخ إلى درجة العلوم، أو أن تؤسّسه كما علمٍ له مصطلحاته، ومنطقه، وأجهزته الخاصة الصارمة.

12 ــ أوالية تبرئة الذات التاريخية عند الأقَلّي والأكثري. حاجةٌ قهرية:

في دراسة «**عِلم الأقليات**»، الذي اقترحتُ سابقاً تنظيم تخومه وتعضية مجاله ومعضلاته وصياغة أحكامه العامة الشمولانية («قوانينه»)، مرّ أنّ **تبرئة الذاتِ تَسْتلزِم**، وتماماً كما يتبدّى بجلاء ونصوعيةٍ داخل «**عِلم علائقية الجلاّد والضحية**» (علم الاستغراب، عِلم دراسة القوة الغربية ومفاصلها العطوبة)، **تضئيلَ القاهر** (المسلِّطِ، الأكثري، العدوّ النفسي الاجتماعي) وتسفيله، تجريحه وتأثيمه. . . فمن أجل أن تتطهَّر الذات وتغتسل، وتستعيد توكيدها الذاتي، واستقرارها النفسي، تَنشطِر أو تَشطر الأنا والآخر إلى الأنا البريئة المؤمنةِ الخيِّرة وإلى الآخر مُدْرَكاً أو معتبَراً بمثابة الشيطان والشرّير، الكافرِ والملعون، الآثمِ والمطرود. هذا القانون، وغيره مما سبق أن بسطناه، ينطبق على ابنِ الأقليات في علائقيته المعقَّدة مع الأكثرية الحاكمة أو القاهرة ومنطقِها وبنيتها.

القسم الرابع

النضج الوجداني عند المؤرّخ والفيلسوفِ ومحلّلِ النّصّ أو الحُلم وفي العقل التأويلي وصاحِبِ السيرةِ الذّاتية

1 ـ تَقبع في قيعان[1] معنى حفلة اعتناء، تقام للمنتِج في مصانع الفكر وبضائعه وأسواقه، غشاوة. وفي كلامٍ أَخْصَر، الاحتفالُ مَتاحةٌ لاكتشافِ ابتهاجٍ غير متمايزٍ عند الطرف القويّ؛ ثم ـ وعند المحتفىٰ ـ لموضَعَة ووَعْيَنة خوافِ عُمْرِ ما بعد الوظيفة. لكأنّ على عُمْر ما بعد التعليم أن يوفّر دعماً للعُمر الإنتاجي.

2 ـ عند ذي الشخصية الإنتاجية، من مِثْل عبد الرحمن بدوي، بحسب مَواقعية الشخصيات في الجامعة، التكريمُ يعني تحميله مسؤوليةً جديدةً مفادها أنه صار أمامه المزيد من الوقت والارتياح النفسي اللذَيْن هما شرطان ووسيلتان للتعمّق والتَّشَسُّع، للتدقيق في إنتاجه وانهمامه بذاته؛ ثم في واقعه النفسي وواقعه الخارجي.

3 ـ لا أودّ لتحية التكريم أن تكون مناسبة، بل فرصةً منتظَرةً، من أجل إشباع مشاعر غير حميدة. ومن المؤذي، أو الرَّثّ، أن تكون تلك الفرصةُ إمكاناً لتحقيق الذات، أو لإسقاطِ العارضِ (العُصاب) عند مشارِكٍ أو ـ على وجهٍ محدَّد ـ عند ذي سلطةٍ منجرح. فهنا رغبات لا ترتوي، وأنانية؛ وقد تكون هنا الساديةُ مائلةً إلى الذوبان في المازوخية.

4 ـ لم يَشكرني عبد الرحمن بدوي، وهو هنا شاهِد، على دراسةٍ لي عن

(1) را: الكُتُب التذكارية، السِّيَر الذاتية، السِّيَر التحليلية، حفلات التكريم. والعيِّنة، في هذا القسم، هي عبد الرحمن بدوي.

الشخصانية والإنسانوية [المذهب في الإنسان] في عالمه الفكري. لكنّي، وبغير أسفٍ أو إخفاءٍ للتلاطم الوجداني، انتقمتُ لنفسي. ثم نَدِمتُ. ثم تَسلّيتُ عندما قرأتُ ما كتبه حسن حنفي عن المحتفى به:

أ/ انتقمتُ رمزياً من بدوي عبر تقزيمه، بل وتقطيعه، من قِبَل حنفي.

ب/ وندمتُ لأنّ ذلك الانتقام اللفظي أوالية ناقصة زائلة في استعادتي لاعتباري الذاتي.

ت/ ثم تسلّيتُ بالتنقيب المتحرّي عن المطمور والمكبوت، أو اللامفصوح واللامتمايز، في نَصّ حسن حنفي على نَصّ بدوي. وبدا لي أحدهما، على صعيد الغنى النفسي أو تبعاً لمعايير النضج في الشخصية الفردية، فقيراً حتى لا أقول مثخَناً بالانجراحات في وضحة الوعي ودهاليز اللاوعي.

5 ـ أختارُ من أعمال بدوي (المكرَّم) قطاع التأرخة للنظرية الصوفية التي ثمّرها من أجل إبرازٍ نسقي للوجودانية والشخصانية والإنسانية التي هي كلها «في العين الفلسفية» ذاتُ منزَعٍ ثائرٍ أي رفضانيةٌ بإفراطٍ وشطحٍ لأيديولوجيا الأكثرية وقراءتها للألوهة أو للنص والتاريخ. هنا رأيتُ جذور نظريات بدوي الفلسفية والسياسية أو منطقها وبنيتها العميقة؛ وهناك ألتقِطُ الأدواتِ والطاقات التي تؤكّد لي أنْ المؤرِّخ أكثر من آلة تسجيل. فمن اللابُدّيّ أن نُعلِن الفروق بين جهاز المسح (أو أداةِ الوصف) والزارع في مجال التأرخة للفلسفة، أو لعلم الكلام، أو لمعرفة الماضي. لم يكن بدوي، وليس يمكن أن يكون، بلا نظريةٍ سياسية؛ أنا أدعو المفكرين إلى تصديقه[1].

6 ـ تكشِفُ أوالياتُ صاحبِ النّصّ، ومن ماثَله وشابهه من منتِجين مُهِمّين، أنّ شخصية المؤرِّخ أساسية في قطاع «معرفة الماضي» بطرائق مُمنهِجة موضوعانية؛ بل وبالأخَصّ ـ وهو ما يهمّنا هنا والآن ـ بطرائق ذاتانية (وأقول صوفية النزعة) هي المحبة والتعاطف والصداقة والرهافة. إنّ نمط الشخصية، ذلك النمط اللطيف الواثق والمُحِبّ، مكوِّنٌ. . . وذاك شرط وليس وسيلةً فقط من أجل التفهّم التاريخي. كأنّ

(1) هذا ردّنا على حسن حنفي الذي اتّهَمَ بدوي باللامبالاة والبلاانخراط، باللاماكثِ في النحنُ. لكنه يتراجع عن ذلك، أو يَصْقله، فيما بعد.

الشخصية المصقولة طريقةٌ في المعرفة والقراءة، وقدرةٌ على الاكتناه... يبلغ **الصوفي**، عن طريق التذوق أو بالمعاناة والمعيوشية، درجةً ونوعاً من الحقائق يوافق عليها العقل ويدعمها أو يفسِّرها ويحاكِمها؛ وقد يجتافها جاعلاً منها حقائقه عينها (را: التأويلانية).

7 ـ أعود لاستلهام الصوفي، الذي قلّ أن أحببتُه أو اعترفتُ له بالشخصية الاجتماعية السوية، من أجل تأكيد مبدأ يقول بارتباط نوعٍ من المعرفة بنمطٍ من الشخصيات.

فأتساءل: هل المؤرّخ الفقير بالمشاعر الإيجابية أو منجرِحُ الانتماءات (را: الحاجات الأساسية والدوافع الثانوية) قادر على أن يدخل إلى محراب التأرخة؟ ففوق عتبة ذلك المحراب كتب الصوفي، بعد الفيلسوف، **«لا يدخلنّ أحد إنْ لم يكن مهذَّباً»**. وقد أقبل بأن يكون ذلك المهذَّب يعني إنساناً ناضجاً، سليم التكييفانية، رُشدانياً (كثير الرُّشْد)، محقِّقاً ذاته بأولياتٍ مباشرة. أخيراً، يكون المؤرِّخ قابلاً للنجاح إنْ حاز شهادةً مصدَّقة يمنحها المحلِّل للنفس إمّا تحليلاً على الطريقة الصوفية و«علم أحوال النفس»؛ وإمّا تِبْعاً لقواعد الصحة النفسية أي للإتزانية والنضج في الشخصية.

8 ـ مُرادي، في مناسبة صدور المداخلاتِ عن بدوي في كتابٍ جماعي (1997)، يتلخَّص في سلةٍ من المشاعر قد تتوَعْيَن فتقترب من أن تكون أحكاماً عقلانية؛ أهمُّها: أشعرُ أنّ بدوي مؤسِّس في المدرسة الفلسفية العربية الراهنة؛ فأنا أظنّ أنه مساهِم في التجربة الفلسفية العربية الثالثة مع الفلسفة؛ ويلوح لي أنّه مَثّل جيداً دور المؤرِّخ المحْدَث؛ ووعى جيداً قيمة المعرفة التاريخية و«منفعة» التاريخ؛ وأخال أنّه صقل على أحسن وجهِ النظرية الصوفية في صياغةٍ معاصرة، وأفهوماتٍ فلسفية، وعلى أُسُسٍ ورؤيةٍ شمّالة شمولانية، مقاليةٍ ونظرانية. فقد دامَجَ بين التصوف المحْدَث (الفلسفي) وما هو متألِّق محِّرك في الفلسفة أي في الاعتبار الفائق اللامحدود للإنسان والحريةِ، في التمرّد اللاماكث، في التحيين اللامتلبِّث للقيم؛ وأكاد أكون متيقِّناً من أنّ الذين أنكرواعلى بدوي الالتزام، بالوطن والنحنُ، يبدون قريبين من أن يكونوا من **«أهل الظنّ والشُّبهة»**؛ وليس من **«أهل النظر والبرهان»** (أيضاً، را: شجاعة بدوي إذْ يُقِر بالعمق والكوني والانسانوي لمقولاتٍ إسلاميةٍ متطرِّفة، عند الاسماعيليين أو الفِرق المسقِطة للتكاليف).

القسم الخامس

عيّنةٌ من وَغْينةِ التفسيرِ الهُذائي والطفلي
و
الرّمزي والقسريّ واللاواعي

1 ـ ربما نكون ـ في الفكر التاريخي العربي ـ قد بالغْنا في التفسير، تاريخانياً، لكلّ القيم وكلِّ معرفة؛ لكلِّ حقيقةٍ أو منسكٍ أو معتقدٍ أو فكرة. وفي عبارة أخرى، يجب أن لا ننسى مثالب التاريخانية؛ وهذا، بالرغم من قولنا بأنّ التاريخ قد يُعتَبر أكبر مفسِّر لظواهر التخلّف والتطور، الأنظمةِ السياسية والاقتصادية، البنى والتقاليد؛ وبالتالي فهو إمكانٌ على التأويل ثم على التغيير.

2 ـ لا يكفي التفسيرُ بعاملٍ واحدٍ هو التاريخ؛ ولا التركيزُ، في المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، على التاريخانية كنظريةٍ كُلِّيةِ القدرةِ على التفسير والشرح، ومن ثم على التغيير واستيعابِ الفوارقِ والمراحل. ففي القول بالحتمية التاريخية، وبقوانين خالدة وثابتة وعامة للتاريخ، خروج إلى الأُحادي والتفسير بعاملٍ واحدٍ هو حاسمٌ وقطعيٌّ ومفسِّرٌ لكل شيء، ولكل شيء في كلّ شيء.

3 ـ قادت التاريخانية، في الفكر العربي المعاصر، إلى الاستسلام للتفسير الخطي، وللتلفيقانية، وللتفسير المسبَق الجاهز أو المبِّرر والأيديولوجي.

4 ـ لقد كان التشديد على التفسيرات، أو القراءات، التاريخيةِ النزعة والمنهج، بمثابة رد فعلٍ، داخل الفكر العربي المعاصر، على التفسيرات الإيمانية، والقراءات الاستسلامية الاطمئنانية للمعتقدات الدينية، والشعائر، للتراثات والتواريخ، للسياسة والمجتمعات والحضارات المقروءة باسم الإسلام. فقد أتت التاريخانية النقدية لتدحض

التفسير اللاهوتي، ولتنتقد وتتجاوز اعتبار الدين والإسلامات والتواريخ الروحية والسياسية بمثابة مفاهيم مطلقة ووثوقية، يقينيةٍ ومسلّمات، ثابتةٍ وخالدة، جوهرانية ومثالية، مسبَقةٍ وقائمة خارج التاريخ أو مُنزَلة من عالمٍ هو خارج الزمكانية والفعل والعقل المتطوِّر والمطوِّر.

5 ـ لقد طوّرت التاريخانيةُ العربية نظريةً شديدة النفع والتقدّمية؛ كان ذلك من خلال التفسير الذي يُعيد كل معتقدٍ أو فكرة، أو أيديولوجيا أو سلوك، أو قيمة أو معرفة، إلى **الثقافة المتفاعلةِ مع الحقل** (الطبيعة، الشروط، الظروف الموضوعية)، إلى بنيةٍ تاريخية، إلى قوانين تاريخية، وحتميةٍ تاريخية، ومبادىء تاريخية. فكل معرفةٍ، أو تفكيرٍ، أو قيمة، تنغرس في مجتمعٍ تاريخي، وتنغمِس في سياقٍ تاريخيٍ مكوِّنٍ ومفسِّر.

6 ـ انزلقت المدرسةُ التاريخيةُ القراءة، والشَّرْحِ أو الحتمية، إلى أوهامٍ وادّعاءاتٍ أشهرها الادّعاء بأنّها مدرسةٌ تحتكر الحقيقة الثابتة الخالدة؛ وتنطبق على كل حضارةٍ أو فكرة، وعلى كلّ مقولةٍ أو نظريةٍ؛ وتصْلح في كل زمانٍ، وتَصْدق دائماً وفي كل الأمكنة والحالات. . . لقد انزاحت إلى الأحادي، وإلى العودة القسرية إلى كل ما حاربته أي إلى الدوغمائية، والفكر اللاهوتي المنقفِل والمقْفِل، وإلى الأخلاقي والوثوقي، والجوهراني والخالد، والقوانين الصالحة لكل عصر وكل أمةٍ أو وضعية أو حقبة. . . وفي هذا التناقض الذاتي تكمن، رُبّما، المنطلقاتُ الأساسية لإعادة ضبط التاريخانية، وإعادة النظر والتدقيق والتعضية والبَنْيَنَةِ والتنظيم.

7 ـ تَنْسى التاريخانية، وكلُّ تفسيرٍ وضعاني صرفٍ وأُحادي للتاريخ، القطاعَ الإنسانيَّ في الإنسان. إنّها تُغفِل دور الوعي والإرادة، ودور العقل والتأمّل، ومعنى الحرية، ومعنى الذاتاني، وحقيقة الإنسان، وأنّ التاريخ متعدِّد متنوِّع، وذو مستويات ومولِّد لاختلافات. والقولُ بحتمية هو، بعدُ أيضاً، قولٌ يحتاج إلى الدقة والصرامة وروح العِلم؛ وذاك ما يَصْدق في صدد: السبب، القانون، الحقيقة، الغاية والمنفعة. . .

8 ـ تفسير التاريخ بأنّه **تآمر مستمر**، مِن قِبَل الأقلية أو أقلياتٍ على السلطة أو الخلافةِ أو الأكثرية، قد يوصف بالهذائي، بالبارانويائي (را: زيعور، البوذية. . .).

والباطنية، كما الفِرقِ الصوفية وأقلياتٍ كثيرة، قد تكون ذات استعدادٍ للتآمر على الأكثرية، أو لتجريح السيادة القائمة، أو للطعن في معتقدات السلطة الحاكمة، أو للتهديم والتقويض في جسم اللغة، والفكر، والتراث، والتاريخ. قد يكون في ذلك الانتحاء القسري عند الأقلية «قوانين» عامة، وعوامل غير واعية، و«حتمية» محكومة بعقدة الضحية والرغبة اللاواعِية، عند الأقلية المقهورة المظلومة، بالبحث عن السّند والاستمرار، وبالدفاع عن الذات. . .

فخطاب الضحية، بحسب المعروف عامة، يكون محكوماً بأوالية الانشطار النفسي الاجتماعي، داخل الجماعة أو الأنا، إلى الإيمان كلّه هنا؛ والكفر كله هناك، عندهم (قا: ثنائية المؤمن والكافر).

وتخضع الأكثرية، في خطابها ضد الباطني والأقلي والمُعادي، إلى أواليات الدفاع عينها؛ وذلك كله لأجل استعادة التوكيد الذاتي والاستقرار أو الاطمئنان النفسي كما الرمزي والمتخيَّل. في عبارة ملخِّصة، يكون الاتّهامُ للآخر والطعنُ فيه تبرئةً للذات، وسلوكاً تبريرياً، واتجاهاً إنصافياً يحمِّل الضحية كلّ باطلٍ وسوءٍ ونقصٍ ومثلبة. فبذلك يُستبعد اتّهام الذات بالتقصير، ويتوفّر تَطَهّرها من التأثيم الذاتي، والعقاب الذاتي، والذَّنْبَنَة الذاتية، والقلَق، والاحتماء الوهمي (را: الوظائف الرمزية لكبش الفداء، العنف المقدَّس، القتل المقدَّس للمُعادي أو المارق وما إلى ذلك).

نعود، بوعيٍ وتَعمّد، إلى أنّ الأقلّية، كما الأكثرية، تكون هنا محكومةً بالحِيَل اللاواعية عينها، وبالقسريات أو الشيماءات المتماثلة: ففي الحالتَيْن. يُتَّهم الآخر، ويُعنَّف أو يُقتَل، لإشباع حاجةٍ غير مباشرة، عطوبة، ناقصة، وسيِّئة؛ أي للتعويض أو التّبلسم، الإبدال، التخفّف من المسؤولية، نكران الواقع، النكوص، الإشباع الرمزي. . . (را: أواليات الدفاع في تسيير القراءة الهُذائية كما الطفلية، أو المتخيَّلة كما القَسْرية المحكومةُ بالمسبَق).

وصفوة القول، إنَّ التفسير «المؤامراتي» للانهزام والانجراح النرجسي يَحجب المعطيات، ويشوّه في رواية «الحوادث»، وعرضةٌ لأن يقدِّم النتائج والأحكام والتخيّلات على التحليل والشواهد والعقلانية.

القسم السادس

المرور من السلوك الاعتيادي اليومي إلى شخصية المؤرِّخ ولا وعيه وأخلاقه المِهْنية

1 ـ قد يكون ذا مردودٍ وفعاليةٍ التحليلُ النفسي للمؤرِّخ، والناقد، وصاحب النّص. فمعرفتنا بعلائقيته وردود فعله، وطريقته في الاستماع والكلام والتكيّف، وبأخلاقه وعاداته وتفضيلاته، قد تقودنا إلى الحكم على مهنته وقراءته وإدراكاته؛ ومن ثم على إمكان نجاحه ومنعة إنتاجه وتقييماته.

منذ سنوات وكنتُ قد استمتعتُ بسماع ورؤيةِ أحد المؤرخين على الشاشة، تحاورتُ مع بعض الأصدقاء حول ذلك. واستمع الجميع، ولعلّهم كلّهم وافقوني أو أيّدوا رأيي في أنّ ذلك العالِم قد أفلح، وحقَّق ذاته.

أتذكّر أنّي قلتُ في تلك الجلسات: لقد رأيتُ شاباً ظريفاً لطيفاً يَصبغ شعره بالأحمر أو الأحمراني؛ كالأشقر، كأوروبي عريقٍ في الكفاح ضد العرب والأمم المماثلة. قارنتهُ مع الذين مرّوا، قبله ثم بعده، محلّلين قارئين لحظةً من التاريخ. بدا لي أنّه شخصية استهوالية، هلَعية. كالمتحسّر؛ كان يتكلّم بمرارةٍ وعَلْقميات. وكان كمَنْ يتحدث عن حادثٍ عظيم تدميري، لكنّ الله سَتَر وأنقذ. كان ينظر إلى بعيد، إلى الأعالي، إلى الزاوية. **ليس مجابَهة؛ بل بموارية.**

2 ـ في تلك القراءة لصُورَ ذلك المؤرِّخ، أو حركاته وانفعالاته، ثم لجلسته ووجهه، اعتمدتُ مفرداتٍ تقنيةً هي كأدوات الفحص وكانت: **الإصاخة** (كيف يُصيخ السمع)؛ **الإيادة** (كيف يستعمل يَدَيْه)؛ وكيف يستعمل أصابعه (**الصّباعة**)؛ **والحِداجة**

(كيف ينظر إلى المتكلِّمين معه أو إلى مخاطِبيه والمستمعين إليه)...

3 ـ استكشاف الشخصية لا يكون فقط بالاستماع إلى أقوال الأصدقاء أو الأهل ومَن إلى ذلك؛ فمن المناهج الأخرى ثمة منهج ينطلق إلى معرفة الشخصية بواسطة **معرفة استنكاراتها ومرفوضاتها**، انتقاداتها وأكاذيبها، تضخماتها ومزحاتها وتفضيلاتها... إنّ معرفة ماذا ننتقِد في الناس، وحِدّة أو اتساع ذلك النقد، قد تكون معرفةً بشخصية الناقد نفسه، وبما يريد ولا يريد، ومن حيث مكبوتاته وأوالياته، دفاعاته وتحقيقه لاعتباره الذاتي وصحته النفسية العلائقية المعافاة.

4 ـ سألتُ أحَدَ الزملاء عن الذكريات التي يحتفظ بها، داخل ذاكرته الحافظةِ والمستعيدة، عن أحد المؤرّخين أو مُدرِّسي التاريخ. أجاب أنّه يَستدعي تذكّراً مفاده **اندهاشٌ من استجابة رجُل محظوظٍ ناجح على نقدٍ لكتابه**. وأخبرني الأول عن «انبجاساتِ ذاكرية» انقدَحَت له في ذلك الميدان. هنا استنتجتُ أنّ استجابة الصابر كانت اندفاعية جداً، كُليّة وسريعة. لعلّها كانت صائبة، سديدة ودقيقة. هذا لا يَهمّ. فالأهمّ هو أنّ انفعالاته رَنَّت وضجّت بعنف، وأتت **فورية، مباشرة وانفجارية**.

5 ـ المؤرِّخ محلِّل نفساني. أو إنّ الاختصاصي في التاريخ، كالاختصاصي في التحليل النفسي، يجب أن يمرّ بفحصٍ للشخصية. لا ثقة في المؤرِّخ إنْ لم يخضع أصلاً لجلسات تحليلٍ نفسي. أقول الأمر عينه في صدد مفسّر الأحلام، وصاحب السيرة الذاتية كما السيرة الأدبية التحليلية، وراوي حادثةٍ جرت أمامه أو قصّةٍ استمع إليها... (را: علم نفس الشهادة، علم الروائز الإضفائية أي الإضفائيات).

6 ـ المؤرِّخ والاختصاصي في التحليل النفسي يتشابهان في مجابهة الظاهرة، وتعقّبِ الكامن والمطمور كما اللاامتمايز والرمزي... وعلى الرغم من الفروق بينهما، وهي واضحة وغير قليلة، فهما كلاهما لا يخضعان للموضوعية المطلقة: إنّهما مقيَّدان بذاتانية نسبية لا يقدر الإنسان على الفكاك منها، ومن ثم على القول بقوانين ثابتة تنظِّم السلوك أو التاريخ، الوعي أو الحرية... إنّ معرفتنا بالشخصية، بوعي الإنسان ولا وعيه، لسيت هي، ولا معرفتنا بالتاريخ، نهائيةً قطعية أو حاسمةً، أو تخلو من المتخيَّل والمسبق أو الذاتاني ومن اللاعلمي والظلّي أو الغوري.

7 ـ المؤرِّخ ومفسِّر الأحلام يتشابهان من حيث الطموحات والطرائق، أو المقصود والأدوات، وطبيعة «الحقيقة» التي يصلان إليها أو الوظيفة التي يقوم كل منهما بها.

8 ـ أضعُ أمام الوعيِ الناقد الرّدودَ على نقد. تَعرَّض الصابر لانتقاداتٍ كثيرة؛ ردَّ عليها. فَلْنأخُذْ ذلك الرّدَّ بمثابة استجابةٍ على مثير: هما كلاهما، الاستجابة والمثير، فكريّان؛ أو ثقافيّان اجتماعيّان. إنّ موضوعي هنا ليس المحاكمة تبعاً لمعيار النجاح، أو الحقيقة، أو السداد، أو النفع. فالأمر عندي، ما دام غير مهتمٍ بالمحاكمة والتقييم، هو أنْ أُحاوِل المرور من الاستجابة إلى الشخصية، والنفاذَ من الواعي إلى اللاواعي، ومن الواضح والعلني والمتمايز إلى الملتبس والمطمور والرمزي، أو إلى النفسي والمتخيَّل وغير المفصوح واللامعبَّر، ومن السلوك إلى الوعي أو الفكرِ والبادي.

9 ـ لعلّ ما وعدْنا بالكشف عنه، أي بتحقيقه وحيث النفاذ إلى الأعماق والظلال والتلافيف، حمّال ادعاءاتٍ أي صعبٌ. تخفّ الصعوبات كثيراً إنّ اتّبعنا **الطريقة التلميذانية**؛ والحالُ هذا، فإنّ التبسيط والتطبيق الآلي الطفلي يغدوان ـ الآن وهنا ـ منهجنا. إنّه منهج خفيف، ونقول فيه مرةً أخرى إنّه تلميذاني، جاهز ويقدّم حقائق بَخْسة يعني زهيدة بل ورخيصة.

10 ـ إنّ الظلّي، كما الكثيف، باهظ في استجابةٍ «ثقافيةٍ» على مثير «ثقافي». والدليل نلتقطه في رائز **عدّ المفاهيم (أو النعوت) السلبية** التي اعتمدها زميلنا المؤرِّخ على زميلٍ له قد يقال فيه الكثير من المثالب.

11 ـ لا أقوم بدور **الواعظ** لأنّي لا أريد أن أقوم بدور **القاضي**. لكنّي لا أشكّ في أنّ المشاعر بالذنب، إنْ كانت «قويّةً» مُقلِقةً، تستطيع الدفع بصاحبها باتجاه إعادة محاكمة سلوكه ووعيه؛ ومن ثم إعادةِ ضبط مساره وطرائقه في التدبّر، والدفاع الذاتي وتقييمِ الأحداث أو الوقائع، والمشاعر نفسها.

12 ـ لا يلجأ المؤرّخ المعنيُّ هنا، كي يتغطى ويدافع عن نفسه، إلى الناشر؛ إنّما عليه الرجوع إلى الفيلسوف، أو المحلِّل النفسي، أو مفسِّر الأحلام وما إلى ذلك من مهَنٍ تؤوب إلى علم نفس الأغوار والظلال والمطمورات.

13 ـ قد يُحسِن الناشر تقييم الكُتب التي تُقدَّم إليه. لكنّ المؤرّخ الفيلسوف لا يقول: «وعادةً ما اكتفي برأي الناشر»؛ ولا يقول أيضاً: «فأثلج صدري» أنّ كتابي المنشور عنده «أرقى من المستوى العربي، وأنه لن يُفهَم كما يجب». من قال إنّ الناشر (بالجمع) إنسان يعرف الحق؟ ومَن يستطِع أن يحدِّد المستوى الحضاري للكتاب؟

14 ـ **إنها لمِن الطرائق غير المباشرة، أي الناقصةِ والسيئةِ والحيلية، أن يلجأ المُدافع عن نفسه إلى التغطية والالتواءات** واستعارةٍ مؤقتةٍ لدرعٍ فضفاضٍ وغير آمن. فلا متانة أو سداداً، ولا صلوحية أو صواباً، في تعزيز الذات وتفكيك شخصية الخصم إنْ تبنّى، بانفعالٍ وحماسٍ طفلي، ذلك المُبارِز قولةَ ناشرٍ له هي: «فالعرب ليست لهم معرفة حقيقية بالعلوم الإنسانية، ولا اتساع الأفق في مجال الثقافة. وليسوا معتادين على الخطاب الجزل الدقيق؛ وهم لا يُحسِنون النقد الموضوعي المتزن، ومغرمون بالسجال والصراع وحرب الأفكار دون معرفةٍ مسبقة بالأمور». هذا! هذا كلام قاله ناشر هو، ذاكرة العقل القومي العربي، أستاذٌ ومناضل، مجتهد ومجاهِد. إنه قولة متألِّم فَقَدَ لحظةَ يأسٍ عابرٍ أمله في أمّته التي أعطاها الكثير من عمره الإنتاجي، وشخصيته الحارثة، وتفكيراته السياسية الاجتماعية. وجنونُ اللحظة، ربما، هو مطهِّر ومجدِّد.

15 ـ لقد أخذتُ أعلاه دفاع مؤرخٍ عن نفسه تعزيزاً لها، ونقضاً للعدوّ أو الحاجز، بمثابة حلم. فتفسيري لذلك التحصّن أو التلميع الذاتي، ولتدمير الآخر أو تسفيله وتبخيسه، **هو هو تفسيري لحلم** ندافع فيه عن الأنا ونقتل الأنتَ (رمزياً، في الحلم) أو نعضّه بأسنانا (بدون أن نستطيعَ إيلامه أو التأثير في لحمه المعضوض منّا).

16 ـ في الحلم والتخيّلات الهذائية، وفي العقلية الصوفية والطفلية وعند الشاعر، يتَنرجَس الإنسان أو يطغى. ويتبَطْلَن؛ بل ويرتفع فوق مستوى البطل. كل انفلاتٍ للأسُس التحتية الانفعالية، ولما هو ذاتي وعنديات، ينعكس على الإدراك، على تحليل الوقائع وتدبّر الذاتيات نفسها... نبقى، وفي جميع الأحوال، قادرين على ضبط ما هو ذاتيُّ النزعة، وما هو عواطف ومشاعر وانحيازات؛ فَلْنَتجرّأ على نقد الذاتاني والشخصي قبل الادّعاء بأنّنا قادرون على الكتابة بموضوعية وخضوعٍ لحتمية وقوانين، ولسببية ونظرٍ وضعي أو علموي محض.

مَرجَعية

1 ـ زيعور (علي ـ)، «من فلسفة التاريخ إلى توجّهات الذاتانية المعقلَنة. . .»، في: في التجربة الثالثة للذات العربية مع الذمة العالمية للفلسفة، صص 163 ـ 170.

ـ «بعض مشكلات الحرية في الفلسفة»، في: في التجربة الثالثة. . .، صص 141 ـ 162.

ـ فلسفة الحضارة ومَعْنَية المجتمع والعلائقية، بيروت، 1994.

ـ «المدرسة العربية في فهم التاريخ وتَدبّره وتثميره»، في: قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية ـ تيارات المدرسة العربية في الفلسفة إبّان القرن العِشرين (بيروت، 1994)، صص 461 ـ 491.

2 ـ صُبحي (أ. م. ـ)، في فلسفة التاريخ، الجامعة الليبية، د. ت.

3 ـ العَرْوي (عبَد الله ـ)، مفهوم التاريخ ـ المفاهيم والأصول، ج2، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992.

4 ـ عالَم الفكر (مَجلّة ـ)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة. . .، عدد يُناير ـ مارس (ك2 ـ آذار)، 1978.

5 ـ الفاخوري (حنّا ـ) والجرُّ (خليل ـ)، تاريخ الفلسفة العربية، 2مج، بيروت، دار المعارف، 1958.

6 ـ فخري (ماجد ـ)، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تَرْ. كمال اليازجي، بيروت، الدار المتّحدة للنّشر، 1974.

7 ـ كوثراني (وجيه ـ)، الذاكرة والتاريخ، بيروت، دار الطليعة، 2000.

8 ـ مصطفى (شاكر ـ)، التاريخ والمؤرخون العرب، 4ج، بيروت، 1979 ـ 1983.

9 ـ النّشّار (مصطفى ـ)، فلسفة التاريخ ـ معناها ومذاهبها، القاهرة، وكالة زووم. . .، 1995.

10 ـ يفوت (سالم ـ)، الزمان التاريخي ـ من التاريخ الكُلّي إلى التواريخ الفعلية، بيروت، دار الطليعة، 1991.

الباب الثاني

ميدانُ الفلسفة الاجتماعية والسياسية والمَدَنِية
أو
ميدانُ عِلم الأخلاق

الفصل الأول

ميادينُ العقل العملي وصِنافةُ المذاهب الأخلاقية

القسم الأول : ميادين العقل العملي

القسم الثاني : المذاهب الأخلاقية أو النظرياتُ في الفضيلة والقيمة والجماليات

القسم الثالث : التساوي داخل قوى النفس وداخل قوى المجتمع وفيما بين الفضائل

القسم الرابع : تجديدُ فلسفة الدين وفلسفةِ الأخلاق إسقاطٌ لقَدْسنةِ البطلِ الأخلاقي

القسم الأول

ميادين العقل العملي أو الأخلاقي

في

الفلسفة العربية الإسلامية الموسَّعة

1 ـ أصدَر مشروعُ «العقل العملي ـ نصوص مُجمَّعة ومحاكَمة استيعابية» كُتَيِّبَيْن: أ/ نصوص الفلاسفة من جابر والكندي حتى الشيرازي ومن ثم حتى عصر الانعطاف أو النهضة وإعادة تأسيس الفلسفة الإسلامية على يد الأفغاني؛ ب/ صِنافة أو نِماطة قطاعات العقل العملي من أجل تزخيم الفكر الإستيعابي النقدي الذي يتعلّم ويتجاوز مُعيداً بذلك التأهيل والبَنْيَنَة.

2 ـ قراءتُنا للعقل العملي تقسِّمه شاقولياً إلى مجالاتٍ هي: الفلسفة، الآدابية، الأُصوليات، الفقهيات، القطاع التقميشي، الفكر الصوفي؛ وأُفُقياً إلى مجالاتٍ تتبادل التعريف والتوضيح، وهي: الأخلاق، التربية، الإقتصاد (الفردي والعائلي والعام)، السياسة الفاضلة. . . ومن الأفهومات الخاصةِ بتلك المجالات نَذكُر: القيميات، سياسة الذات [= النفس]، التعاملية، اليَنْبَغِيّات، التدبير، الواجبية، سياسة المنزل الكامل، سياسة المدينة [= الدولة] الفاضلة، قطاع تكوّن المجتمع والطبقات وهدف الإجتماع (الكمال، تحقيق الفضيلة، الألفة، المحبة، تبادل المنافع من أجل الإستمرار)، سياسة المرأة، المناقبية، الحكمة أو الفلسفة العملية، العِلم المَدَني، أقوال وحِكَم الفلاسفة والحكماء [= الأقوالية] الخ. . .

3 ـ تُشخِّص الدراسةُ النقديةُ التاريخية لمسار العقل العملي، داخل الفلسفة العربية الإسلامية، وجودَ ثلاثِ مراحل أي إنقسامه إلى ثلاث حالاتٍ هي:

أ/ حالة ما قبل الوحي: هنا رأى أولئك الفلاسفة أنّ نشوء المجتمع وتكوُّن الدول ووظائف السلطة [خصال الرئيس] تقوم على الحاجة للإجتماع، وعلى التعاون، وتبادل المنافع والأعمال، وعلى المحبة، والألفة (المثال، را: الفارابي، آراء. . . ؛ إبن سينا، النجاة، ثم الإلهيات ـ الشفاء، الخ). هنا القانون الأخلاقي انتشاري، غير متمايزٍ عن السياسي والإجتماعي؛ ولا يُنظِّم المجتمع والسلطة والقانون تبعاً لنبيّ.

ب/ الحالة الدينية: أو مرحلة ظهور الوحي وانتشاره. هنا يمتصّ فلاسفة الإسلام الوظائف السياسية الاجتماعية للدين. وبذلك تُفصَّل هنا أدوار الدين على الصعيد الفردي وتنظيم العلائقية والعائلة، وتَمتزِج التكاليفُ الدينية بالواجبات الاجتماعية والأعراف والالتزامات الأخلاقية، وتترتَّب السلطة ووظائفها أو طبيعتها ومسارها. وهنا يكون الوعي الأخلاقي شديد التأسّس والتأصّل على الوعي الديني وقيمِ الوحي.

ت/ حالة «السُّنَّة الحميدة»: وهي حالة تقوم إلى جانب الحالة السابقة، وتكون سُنّةً غير متأسّسة على مِلّةٍ أو دين. فهنا تقبل الفلسفةُ العربية الإسلامية بوجود حقيقةٍ غير دينية أي، بحسب المصطلح الراهن، «علمانية». لقد آمن الكندي والفارابي وابن سينا، وأندادهم داخل الفلسفة المذكورة، بصواب وسداد حقائق توصّل إليها أهلها (الهنود، الصينيون، اليونان، الخ) بواسطة العقل والتجربة أي بغير وحيٍ أو نبوّة. إنّ المعمورة [= المسكونة] غنيّة بالشرائع «الوضعية»، أو بالقوانين التي أَنْبَتَها المجتمع، والعقل الحرّ، وإرادة الإنسان، والخبرات التاريخية. كأنّ المعمورة محكومة، في حالة السُّنَّة «العلمانية»، أي الاجتماعية التاريخية، بالمتعدِّد والمختلِف وحقّ كل أمةٍ بأن تشرِّع لذاتها أي أن تكون ذاتاً ومشرِّعاً وحرّةً. . . هنا تكون المعايير الأخلاقية متمايزةً عن الدين ومستقلّة، أو قائمةً على اعتبار الإنسان قادراً على الثقة بنفسه وعقله، بطبيعته ومعاييره (را: القوانين الطبيعية).

ث/ تأتي المرحلةُ الراهنة متمثِّلةً في ظاهرة التعولُم. هنا تتحكّم الشركات المتعدّدةُ الجنسية، والصورة، والإعلام، وقدراتُ الحاسوب والاتصالات، والألكترونيات، والسلعة والسوق والمال. . . أمّا الإنسان، من حيث هو عقلٌ وحرية

وقيمة، فقد صار بحاجة لتأكيد ذلك تكراراً ثم نقداً وتوضيحاً وإعادة تدقيقٍ للصياغة العامة، وللمعنى والفضيلة والفنّ (را: أدناه، الفصل الثالث؛ وغيره).

4 ـ وتِبعاً للقراءة المُحاكِمة [العيادية، الهادفةِ إلى التعلّم والتجاوز وإعادةِ للضبط أو المَغْنية]، يَرفض الفكر النقدي الإستيعابي المرورَ الخطّيَّ المستقيم بين قطاعات الأخلاق أو السياسات (الذات فالمنزل أو العائلة فالدولة)؛ ويرفض أن تكون العلائقيةُ هندسيةً أو آليةً وغير دائريةٍ أو غير تعرّجية بين تلك القطاعات. فلا دقَّة أو ثقةَ في استمرارية خطيةٍ للسلطة «الأبوية» المثالية داخل حُكْم المنزل وحكم الدولة وحُكم النفسِ أو الفرد؛ فالقَطْع والفَصْل واللاإستمراري عامل حاسم شديد البروز والتزمّن في تلك العلائقية أو الحلقات الاجتماعية.

5 ـ المنهجُ الذي هو تشخيصي ثم استيعابي هو هو، هنا، خطابُ الصحةِ النفسية في الشخصية أو التجربةِ أو الفكر. إنّه خطابٌ يَقْصد إلى تدبّرٍ مُحاكِمٍ وتعقُّبي للأفهوماتِ ثم للطرائق ومن ثم إلى تثمير ذلك التحليل من أجل تعضيةِ ما هو اليوم، داخل المدرسة الفلسفية العربية، يحمل إسم: مجال فلسفة الأخلاق والقيميات، ومنها الجماليات؛ ومجال الفلسفة السياسية، ومن مجال الفكر الإجتماعي.

6 ـ في تكثيفٍ لمجالات العقل العملي المتكاملة(ومِنها: الآدابية، الينبغيات، التعاملية، التدبير، الواجبية، الخ) يغدو ممكناً ودقيقاً تسميته بالأخلاق العامة والأخلاق الخاصة. في الأولى، نقرأ: الوعي الأخلاقي، طرائق علم الأخلاق ومذاهبه، الخير والقيمة، الواجب والحقّ، التضامن والعدالة، المسؤولية والجزاء...؛ وتنطوي الأخلاق الخاصة على الأخلاق على صعيد الفرد والمنزل أي الفضيلة والتربية، الإقتصاد والسياسة، الدولة والأمة، التكوكب أو التعولم للحضارات، وللتقدّم وحقوقِ الإنسان. هنا، في هذه المجالات، مجال الأخلاق الخاصة، تتحرّك أو توجَد الفلسفة السِّياسَجْتِماعية [= السياسية الإجتماعية][1].

7 ـ هذه التسمية الجديدة للعقل العملي تعني إعادة تنظيمٍ، أو ضبطٍ، أو

(1) W.J. Earle, Introduction to Philosophy, McGraw-Hill, Inc, 1992, p.17; pp.196-203.

تشكيلٍ. . . كما أنّ المدرسة الفلسفية العربية الراهنة تُبقي على التصنيف الشّمّال الراسخ للفعل والانفعال والقول إلى مقاماتٍ (مستمَدّةٍ من أصول الفقه) هي: الجائز والمُباح، المحظور والمحرَّم، المندوب والواجب. ولعلّ هذه النّماطة هي الأجدر بأن تكون أداة التقسيم المعياري المستنفِدة؛ أي المعرِّفة، ثم المميِّزة، للفلسفة.

8 ـ قد يبدو أنّ الإلحاح ينصبّ، أدناه، على الوعي التربوي الأخلاقي. ربما! لكنّ ذلك سديد ونافع: سديد لأنّ التربويات صالحة لأن تؤخذ بمثابة عيّنة تُمثّل ميادين العقل العملي؛ ونافع لأنّ التربية كانت تعني آداب وفضائل المعلِّم والمتعلَّم، أدب المفيد والمستفيد، دستور الصبيان، أدب السامع والمتكلِّم، آدابية أو تعاملية المماشاة والزيارة والمؤاكلة وشتّى قواعد السلوك الإجتماعي والعلائقيات. ولعلّه من النافع أيضاً أننا تعقّبنا، في التربويات والقطاعات الأخرى، شخصياتٍ منسية، وأفهوماتٍ مهمَّشة، ومساحاتٍ بوراً أو غير محروثة أو كانت تبدو بلا طائل وباليةً.

9 ـ لم نُقِم، والحالُ هذا، حواجز بين مجالات العقل العملي التي نكرِّر أنّها كلها محكومة بالبحث عن الخير، وتَوَخّي الفضائل كما معايير السلوك الصالح والعلائقية الصحيحة وذات النّفع المشترك. ولا غَرو، فالخير والسعادة، معاً، هما مقصود الحكمة (الفلسفة ، العقل) العملية، الأخلاقية، في الفرد والجماعة والقانون، في المدنيات والمجتمع والدولة، وفي الدار العالميةِ للانسان وللفلسفة والعلم.

القسم الثاني

المذاهب الأخلاقية في المدرسة الفلسفية الراهنة

ميدان الفكر الأخلاقي، في التجربة التدشينية أو الأرومية، متشابك مؤسَّسٌ على الفكر الديني وثقافة الروحانيات. غير أننا نستطيع القول إنّ الفكر العربي الراهنَ معنيّ أيضاً بالمذاهب الأخلاقية غير المتأسِّسة على الشريعة، أو الإيمان، أو الإلهي المحض.

أستدعي هنا أنّ عملي التدريسي والتنظيمي للفكر الأخلاقي المعاصر، ثم الراهن، تميَّز بمبدأَيْن:

أ/ الفصل بين الوَعْيَيْن الأخلاقي والديني (وهو ما رأيتُ أنّه كان بارزاً عند أهل «الحكمة العملية» داخل الفلسفة العربية الإسلامية).

ب/ تقسيم الفكر الأخلاقي في التراث العَرَبِسْلامي إلى مذاهب وزّعتُها كما يلي: **الرواقية العربية الإسلامية**، هنا هو المذهب في التحمّل والتجمّل حيال الحزن والألم والمخاوف من الإندثار والمآسي والخسران (الكندي، إبن سينا، مسكويه...، قطاع الحيلة في دفع الأحزان)؛ **السَّعادَوية**، أي المذهب في السعادة؛ **اللَّذّانية**، أو النظرالفلسفي الذي يجعل اللذةَ هدفاً أسمى للوعي الأخلاقي والسلوك التواصلي وطبيعة الإنسان؛ نظرية **الفضائل الأربعة** (الشجاعة، العِفّة، الحكمة، العدالة)، فضاؤها اليوناني ثم الإسلامي ثم الوسيطي اللاتيني فالتومائية المحْدَثة وأضرابها من النظريات؛

نظرية المحبة أو الحبّ الأسمى المنزَّه المحض في الأخلاق والواجب[1]؛ **نظرية التصوف والمعيوشية** (أو الفضائل المُعاشة والتي تُعانىٰ، ونحياها، نَعرفها من الداخل إذْ هي تتحوّل إلى قسم مِنّا)؛ **النظريات الدينية** (الشرعية) في الفَوزَيْن (على الأرض وفي الآخرة) أي في تنظِّيم الشريعة، أو الطاعةِ للواجبية والآدابية، لليَنْبَغِيّات والتعاملية، وذلك على الصعيد الفردي كما العائلي، والتواصلي كما السياسي العام والإجتماعي...[2]؛ **النظرية الاستنفاعية**، أي المؤسِّسة المقيمةِ للفضيلة والمعايير والواجب على مبدأ استجلاب المنفعة (را: النَّفعانية)؛ **النظرية في المصالح المشتركة**، هنا تُشاد الأخلاق أو الواجبات والشرائع على ميزانٍ أو مِحكٍّ هو تحقيقُ **المصلحة الأعمّ**، مصلحةُ الأكثرية، مصلحةُ الجماعة والمجتمع أو المصلحة العليا؛ **النظرية الأخلاقية المنكِرة للنبوة**...

---

(1) سوف يّدرس الحب (أدناه، الفصل 3) بمثابة عيّنة تُمثّل المذاهب الأخلاقية.

(2) را: أدناه، الفصل الثالث (النظرية الأخلاقية والميتافيزيقية في الحُبّ).

القسم الثالث

التساوي داخل قوى النفس وداخل قوى المجتمع وفيما بين الفضائل

(العودةُ المحمودةُ إلى الأخلاقي والمعِياريّ)

1 ـ «الهجمة» الجديدة، أو العودة إلى الفكر الأخلاقي، في داره العالمية، ملفِتة ومثمِرة. وفي الواقع، إنّ فلسفة الأخلاق، في الفكر الأوروبي ومن ثم العَربي، تشهد «انتعاشاً» يَفرض الإهتمام. فممّا يجذب الفكر المدقِّقَ في الفكر نفسه، هو تلك الرّجعة المنتصِرة للأخلاقيات، أو للمعياري والتفكير العقلاني الشمولاني في الموازين والمِحَكّات ومقاييس الفعل والقول والتواصل. حتى في أميركا، بلدِ الثقافة ذاتِ النوع المكشوفِ المعروف (را: السلوكانية)، نشهد كثرةً في ظهور الكُتب البحثية في علم الأخلاق، والبيولوجيا الأخلاقية، والمناقبيات، وقواعد التعامل، وآداب السلوك الإجتماعي أو البَيْفَردي، والبَيْمُجْتَمعي (ما بين الأفراد، ما بين المجتمعات أو الأمم)، وعَبْر الحضاري (ما بين الحضارات). يُستدعى، هنا، تدليلاً على تلك الرَّجعة الإيجابية الظافرة، ثلاثُ نقاطِ فكرٍ هي: أ/ إنّ قطاع الفلسفة الأخلاقية، داخل الفكر الفلسفي العربي الراهن، قد تفاعلَ بإيجابيةٍ ونقدٍ دقيق مع نظرية راوْلْز. لم ننبهر بها، لم نتّخذها على نحو إعجابي أو غير مُحاكِم... تعلّمنا منها: من السلبي (والفاتر، والإيجابي) في فضائها، وبنيتها أو استراتجيتها، ومنطقها، بل وأجهزتها... وكان التفاعل العربي مع الكتب الـ20 الأعظم أو الأشهر ـ التي صدرت منذ الخمسينات في الغرب ـ تفاعلاً مُجْزياً بحيث أنّنا كنّا نستوعب ونتجاوز، ونعيد ضبط هويتنا، وتنظيمَ القيميات والمعايير، وبَنْيَنَةَ الفكرِ الأخلاقي والتواصليةِ الواجبةِ داخل الذات والنَّحنُ وفي ضوء ثورات العلوم والتكوكُبِ.

ب/ إنّ ثورات العلوم (الإستنساخ، الحِياوة الطبيّة، الهندسة الوراثية أو الجينية، الحاسوب، والصورة، والشبكة الإتصالية...) هي التي فَرَضَت الإحتكام إلى الأخلاقيات والمعايير والمَناقبية كما الآدابية... إنّ معضلة الإستنساخ البشري، على سبيل الشاهد، يُلجِمها أو يُحاكمها الفكرُ الأخلاقي: نعود إلى الحكمة العملية كيما نؤنسِن العلوم، وتتأنسَن مسيرةُ البشرية واستراتيجيا النوع البشري على الأرض. و«مجلس الحكماء»، أي منطقُ مفكّرِي الأخلاق، وفلسفةُ الأخلاق، ظاهرةٌ برزت مؤخّراً في «الغرب» الخائف من تلويث الطبيعة والمعايير؛ ومن تقهقر الفضائل ومناقبيةِ العلوم، أو المعنى والقيمة، أو الإنسانويّ والإعتباري.

ت/ إعادة الضبط اللامتوقفة والمستمرّة للكينوني الراهن، والمستقبلانية، استلزمتْ إعادة ضبطٍ أيضاً، أو تثميراً جديداً مرناً، لتراثنا ولعلومنا المعهودة. إنّ المَعْنية الجديدة قد أعطت أدواراً جديدة لتلك العلوم التي ما تزال وستبقى قادرةً، أي حيّة، مجزية. إنْ غيَّرنا في استراتجيا علم الكلام أو الفقهيات أو علم التفسير فإننا نكون قد غيّرْنا أيضاً الطرائق والمقاصد باتجاه الرّشدانية [= الرُّشد المتناقِح والتكييفاني] والنضج أو التغييرانيةِ المستدامةِ الشَّمّالة.

2 ـ المَعْنية الجديدة، إعادة التعضية لحقل العلوم التراثية والمعاصِرةِ وعقلها، فعاليةٌ فلسفية وقراءةٌ مستقبلانيةٌ كونيّةُ البُعد. إنّ تغيير الدقّة تغييرٌ للرؤية والطريقة، للمجال والأغراض أو للمفاهيم والمحاكَمة. فعلى سبيل الشاهد، إنّ علم الكلام المُحْدَث، ذلك العِلم المخضَّع لمناهج العلوم الإنسانية والمنغرِس في الراهن والكونيِّ وملابسات المستقبل والجماعة والأمة، أضحى ذا موضوعات مرتبطةٍ بالتوتّر الحضاري، والموقع التّحناوي والطموح. اليوم، أنا لا أهاجِم علم الكلام القديم؛ بل أنا أهتمّ، كعالِم كلامي، بنقد العقل الكلامي أو بتحليله، ومقارنته بالعقل الفلسفي أو العقلِ المنفتِح المتعدِّد، المتقبِّل المرِن... أنا مع كل مشروعٍ معرفي في فهمه الجديد لعلم الكلام أو الفقه...؛ لا ضيْرَ في أن نجعل، من الوظائف الجديدة للعلوم الدينية، وظيفةً إجتماعية جديدة أي تحليلاً للمشكلات المعيشية، والظروف الصعبة في المجتمع العربي المشتبِك مع ثورات العلوم، أو اللاهِث وراء مستوياتٍ إقتصاديةٍ وتكنولوجيةٍ لائقة، ونمط حضاري منفتحٍ وإسهامي متميِّز أو حمائي وقائي وزاهر...

وفي كلامٍ أقصَر وأخصر، إنّ المستوى الراهن للعلوم الطبيعية عاملٌ تثويري، أو عاملٌ تحفيزي ووقودٌ يساعدان على إعادة ضبطِ وتعضيةِ علم الفقه وعلم الكلام، التفسيرِ القرآني ونظريات التأويل، علومِ اللغة والتاريخ والإنسان. والعولمة، أو الموقع المتفاعل مع المختلِفين، تُغيِّر فينا، في أخلاقنا وذاتنا، في علومنا المحْدَثةِ وفلسفاتنا ومستقبلنا.

ونقول أيضاً، ثمة جدليةٌ أو ذهابيابيةٌ ما بين إعادة تشكيل أو صياغة العلوم النقلية وإعادة تنظيم الأنا والنّحنُ والإستراتيجيا والمستقبلانية.

3 ــ إعادة طرح العلائقية بين القوى النفسية موضوع أساسي من أجل اجتراح فهمٍ جديدٍ للإنسان نفسه: للنفساني ووحدة القوى النفسية، للعلائقية بين العقل والذاكرة، أو بين العقل والجسد والتاريخ، وبخاصة بين العاقلة والخائلة، بين الأفهومة والصورة (الخيلة). لا إمكان لتحيين هذه المعرفة الجديدة، والعلائقية التعاونية والأُفقية، إنْ لم ننتقد ونستوعب المعرفة المعهودَة التي تَجعل العقل رئيساً؛ والجسد شيئاً أو متاعاً، أو إضافة وظاهرةً ملحَقةً مستتبَعةً وثانوية، أو خاضعاً لإستبداد العقل وهيمنته المطلقة.

إنّ إعادةَ ضبط المفاهيم النفسانية، وعلم النفس الجسدي، على النحو التضافري وضمن كلّ موحَّدٍ عضوي نفسي اجتماعي متكامل، تَستلزم أو تتكافأ مع إعادة ضبطٍ للمفاهيم التواصلية داخل المجتمع، وللقوى الإجتماعية أو لطبقات (شرائح) المجتمع ورزيحاته ودرجاته. وهكذا نَنزاح من علائقية عمودية، وإرضاخيةٍ رضوخية، إلى روابط «تعاقديةٍ» تتبادل المصالح، وتعمل معاً وبحريةٍ من أجل خير الجميع، وتضامُن المختلِفين وتقدُّمهم.

4 ــ نقضُ التصورات المؤسطِرة عن الرئيس (والعقل، والمعلِّم، والأب)، والفِعلِ السياسي المُلَهْوَت، خطوةٌ من أجل مَعْنَية [= إعطاء المعنى] متجدِّدةٍ للموقعِ والوظائف، للمكانة والحقائق... الشورَى تغدو بل غدت شورانية، أي نظرية عامة شمولانية في طبيعة السلطة ووظائفها، وبخاصة في: تعيين الرئيس، ونقل السلطة، وطرائق الإختيار الدوري، والمراقَبة المستمرة، والمشاركة في اتخاذ القرار، وحرية المؤسّسات المَدَنية، وتحيين العدالة الإجتماعية أو تزخيم فعاليتها وتعميقها.

5 ـ بذلك، حتى العلاقة بين الإنسان والألوهة، بين البشري والإلهي أو الروحاني، تَتَمَعْيَن على نحوٍ يبقى فيه الإنسان ذاتاً، واثقاً بعقله ومسؤوليته وكرامته، متوقِّداً بالإلهي والتجربةِ الروحانيةِ المحرِّرة والإسهامية، البنّاءةِ والإرفاعية... إنّ كل تجربة دينية، في التاريخ والعالَم، جديرة بالإحترام؛ وفي الواقع، يصعب على الفكر النقدي أن يُحاكِمها باستعلاء ونرجسية، باستبعادٍ أو تهميشٍ أو طَرْد. إنّ علم النفس الديني يقدِّم هنا أنوراً ساطعة، ورؤيةً موحَّدةً لِقوى الإنسان المتكاملة وغير الهرمية، غير المتناحرةِ وغير المتمرتِبة.

يقترب عدد السكان في «الولايات المتحدة الأميركية» من عددهم في الدول العربية «المتحدة»؛ ولا تقلّ مساحة هذه الأخيرة عن العشرة ملايين كلم مربع، وهو ما يقرب من مساحة الولايات المتحدة (أميركا= و.م.أ.). وما دام الذكاء (العقل) موزَّعاً بالتساوي بين أمم المسكونة، فإنّ السؤال ينزاح الآن إلى واقع سياسيٍّ متعثّرٍ أو عِلمٍ هزيلٍ عندنا؛ وهو غنيّ خصب عندهم. إنّ الحرية أو العدالة الإجتماعية أو الشورانية، على سبيل الشاهد، حاجة بل حياةٌ ليست مؤمَّنة، وعلى الصُّعُد كافّة، في إنساننا، ومؤسساتنا. والفعل السياسي، في بعض أفكارنا، غير حُرّ؛ وليس الإستبداد مستبعَداً في العلائقية، وتعيين السلطة، وانتقالها، ووظائفها... والجواب معقّد! ولعلّه كامن في فقر فكرنا ـ أو فِعلِنا ـ السياسي الإجتماعي ومن ثم الأخلاقي. لا يُحال التخلّف المعقَّد إلى عاملٍ معياري؛ لكن هل نستطيع إلغاءَ دُورِ ذلك العامل في التفسير والسياسة، في التكيّف الحضاري الإيجابي والتغيير؟

القسم الرابع

تجديدُ فلسفة الدين وفلسفةِ الأخلاق إسقاطٌ لقَدْسنةِ البطلِ الأخلاقي

1 ـ لم يتوفّر أدنى حدٍّ من الحرية لكتابٍ كان مقصوده تبيين مكانة جعفر الصادق داخل الفكر الأخلاقي العام، والفكر المناقبي الصوفي، وعلم تفسير القرآن عند المذاهب الأخلاقية الأكثرية المتمسّكة بالكتاب والسّنة، وبالأمة والجماعة. أنا قدّمتُ معطياتٍ تاريخية، وأقوالاً للصادق استخرجتُها من «حقاق التفسير» للسُّلمي الشافعي. وبذلك قدّمتُ شخصيةً جديدة، مؤثِّرة أو بارزة لكن منسية، ومؤسِّسة، في مجال التفسير الصوفي للقرآن، وفلسفة الدين، وعِلم الأخلاق، وعلم تحليل النّصّ، والتأويلانية... حورِب الكتاب سِرّاً وعلانية، ولم يُخضَّع لرؤية العقل الحُرّ، الدينامي، التحاوري...؛ لقد سطا عليه وحاصره العقل الدوغمائي، المُسَيَّج والمسيِّج، المكتفي بذاته والمتمركز حول منهجيته... إنّ النظرية الصادقية في الألوهة والإنسان تستدعي الفكرَ بتميّزها وتألّقها؛ واللافتُ أو الجديد فيها، من بين أفكار شمولانية أخرى، هو «خطابها» (مقالها) في التواصلية، والأمّة، وتخطّي الفِرَق الدينية، والإعتصام بالسنّة والجماعة وصراط الحقّ المستقيم... أمّا الأهَمّ، بحسب تحليلي، فهو المذهب الأخلاقي الذي يتحكّم في تلك النظرية عند ذلك المفسِّر الرمزي أو في القراءة التأويلانية للنّص.

2 ـ لعلّ اكتشاف «الصادقية» أسهم، مع عوامل حضارية راهنة، في تسويغ وعقلنة انفتاح المذاهب المختلفة على نفسها والواقع الراهنِ والعالمي، وفي المحاورة

النقديةِ الحرّةِ بين هذه المذاهب ونَبْعِها، أو أرومتها وسنخِها. كل تحصّنٍ بالفرعي أو تحرّكٍ بالنظر المغالي يُقفِل على الذات، ويُضعِف النَّحنُ العامةَ الجامعة، أو الأمة الحامية والمانعة. قد لا يكون مستحيلاً الإستمرارُ في تمركز بعض المذاهب على محورها الذاتي، وأوهام الإكتفاء وامتلاك الحقيقة واحتكار تمثيل النظر المستقيم أو العقيدة الصراطية. غير أنّ ذلك الإستمرار سيكون معاداةً للمستقبل، والتطورِ الروحي للإنسان، ولِفهم الأكثرية أو الأمَّة (السّنّة، الجماعة) الضروريّ جداً من أجل محاورة الآخر وإعادة تنظيم الذات، ثم من أجل تثمير مقولةِ تاريخيةِ الأديان أو مقارنتها فيما بينها. يتدفَّق هنا مبدأ مفاده أنّ الفكر، أو العقل السياسي الإجتماعي، أو الفكر الأخلاقي، يتطور بمقدار ما نشدد على بُعده الكوني، والقيم الكونيةِ، والحرية، وعلى احترام الاختلاف بين الأفكار أو بين المتساوين؛ وعلى تدعيم المبدأ بأنّ الحضارات العربية الإسلامية كانت وستبقى مُعْلِيةً الأخلاقي والقيمي والخير.

3 ـ أنا أُفسِح، في مجال الفكر الأخلاقي، مجالاً للرازي، وجميع مُنكِري النبوة؛ ثم لأضرابهم من المعاصرين. فالخطاب الإلحادي، المفصِح عن تفكير ميكانيكي، فيه سطحية، وعقل تابع، وشخصيةٌ طِفلية. ذلك الإفساحُ ليس فقط إقراراً واجباً، أو إفساحاً تفرضه الحريةُ، وحقُّ الإنسان بتحقيق الذات، والفلسفةُ؛ ففهمُنا المرنُ الفلسفي للإسلام هو هنا المحرِّك والعلّة. لستُ مع مَن يفهمون من الخطاب الديني، في الأخلاق والسياسة، سوء تطبيقه؛ أو يظنّونه قامعاً، ولاهوتاً جامداً. أنا أودّ أن ننتقل اليوم إلى حيث نفهم الإسلام كتجربة حضارية وأخلاقية، ويُعاد تفسيرها، وغير أُحادية المعنى والخطابِ والتوجّه. فالإسلام خبرة بشرية؛ وهو شخصية، وقوة أخلاقية؛ إنّه ديناميات، وإمكانات، وقارّات. إنّه نحنُ في ماضينا؛ وهو النَّحنُ الحاضرةُ الراهنةُ أمام الآخر، وفي الدار العالمية والمستقبليات والأخلاق.

4 ـ اعتبار أخناتون، أو بوذا، في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، نبيّاً (لكن غير مرسَل)، يدلّ على اتّساع أُفقٍ، ورحابةٍ، ومرونة، ونظر كونيٍّ شمولاني؛ وذلك على صعيد الفكر الأخلاقي والسياسي والفلسفة الإجتماعية. من جهةٍ أخرى، إنّ الفكر الأخلاقي الديني، أو ذلك التفكّر الشمولاني العالَميني المنفتِح في شؤون علم الأديان وعلم الأخلاق المقارن، استطاع أن يستعيد حتى تجربة أخناتون الدينية

الأخلاقية. وفي الواقع، إنّ امتصاص الأخناتونية، في فكرنا الحضاري المعاصر، يؤشّر على الطريقة الانفتاحية الإستدماجية، وعلى صهر الجديد والإيجابي داخل الذات تغيّؤاً للتطوير الذاتي أو الإغتناء القيمي والتقدّم ضمن استراتيجية. بهذه الحركة الإستيعابية والنقدية نُسقِط ونتجاوز اتّهام الفكر الأخلاقي عندنا بالميوعة، والتوفيقانية، والتلفيقانية أي حيث «توحيد» المتنافرات وهوس مُلاصَقةِ المختلِفات.

5 ـ تتشابك موضوعات فلسفة الدين وفلسفة الأخلاق؛ وتتعاون الفلسفتان كيما تُشكّلان مجالاً من مجالات الفلسفة دقيقاً، مُحرِجاً، منفتِح الآفاق ومعقَّد اللغة. قد يستحيل تقليص الفلسفة العربية الإسلامية [= العَرَبِسْلامية] الموسَّعة إلى قطاعَيّ فلسفة الدين والأخلاق، إذْ أنّ التقليص هنا عملٌ تبسيطي؛ واختزالُ المعقَّدِ والغنيّ عملٌ غير فلسفيٍّ النزعةِ والمنهج. إنّ فلسفة الدين أو فلسفة الأخلاق، داخل المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، لم تُبطِل جميع موضوعاتها القديمة، ولم تكفّ عن التغذّي بالمفاهيم والشخصيات التي ميَّزت الشخصيةَ الفلسفية العربية الإسلامية (التأسيسية، الذهبية، الإنطلاقية). وسنرى أنّ مدرستنا الفلسفية الراهنة تفصل بين الوَعْيَيْن الأخلاقي والديني، أو بين الزمني والروحي، السياسي والقيمي، المَدَني والفضائلي، الميتافيزيقي والمعياري.

6 ـ إنّ قطاع فلسفة الدين يتكرَّس للنظر الشمولاني والواقعاني والعقلاني في إشكالية العقل والإيمان. هنا موضوع فلسفي، وليس كل الفلسفة؛ وهنا إشكالية أو ثنائيةٌ تُقلِق وتُحرِّك الفلسفات «المؤمنة»، والفكر الأخلاقيَّ المنفتِح المتعدّد الأبعاد، والإيمانيات، وعِلم الأديان المقارِن. ويعود إلى فلسفة الدين موضوع التحليل النقدي للغة الدينية العالميةِ؛ والأخلاقية. فهذه اللغة، المعيوشةُ والكونية معاً، ذات مفاهيم معيوشة، وشديدة الإنغماس والإنغراس، ومألوفة، ونعانيها أكثر مما هي مصقولة نظرياً وتنظيرياً.

7 ـ ومحور الكلام عن الأخلاق والمجتمع والسياسة، كان ـ عند الأسلاف ـ كلاماً عن طبيعة الله، وذاته، وصفاته؛ فهُم نظَّروا في المواقف تجاه علاقته بالوجود والمصير والقيمة (را: الإلحاد، وحدة الوجود، اللاأدرية...)؛ وقدَّموا الأدلّة على

وجوده، أو برهنوا على أنه سرمدي خالد، كُلّيُّ القدرة والحضور والمعرفة (الكليات والجزئيات)... فمن هذا النبع الأُونطولوجي تولّدت رؤية الفضائل، ومعاييرُ السلوكِ والقولِ والتواصلية، والسياسة والثقافة والأخلاق.

7 ـ إنّ فلسفة الدين تَطْرح، ثم تعيد الطرح، أو تعيد التدبّر في موضوعاتٍ من نحو: مشكلة الشرّ أو السَّيِّء، الحرية (الاختيار)، خلود النفس (را: المبدأ والمعاد، الأُخرويات)؛ ولا أظُنُّ أنّنا، في المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة، قد أخطأنا إذْ رُحْنا نعتني جيّداً بالقراءة النقدية المقارنة والتاريخية للتجربة الدينية الإسلامية. فالتجربة الدينية، في حضارات الإسلام وحَقْبَنة تراثاته تعاقبياً ومعرفائياً [= أبيستيمولوجيا]، متعدِّدة الأنساق: صوفية، فلسفية، كلامية، فقهية، مغالية...؛ وهي تجربة تراكمية، ومختلفة بحسب الأمم الإسلامية، ومنطلَق، ومائدة، و«مادة خام»، وإمكانُ إغراءٍ وشرطُ تغييرٍ منشود...

8 ـ تُقرأ المذاهب الأخلاقية، بحسب ما تقول المدرسةُ الفلسفيةُ الراهنة، ضمن الأجنحة المختلفةِ المتكاملة داخل الفلسفة العربية الإسلامية: أ/ قد لا يكون دقيقاً، أو واقعاً في محلّه، اعتبارُ النظريةِ الوصفية والتحليلية في تأرخة وحَقْبنة الفلسفة العَرَبِسْلامية امتداداً خطِّياً للقائلين بأنّ هذه الفلسفة بلغَت قمّتها أو بلغت أوجها مع صدر الدين الشيرازي. فأنا وصفتُ ما أسميتُه أجنحةً (قطاعات، مساحات)؛ إنّها مساحات متلاقية ومتقاطعة، تتضافر وتتواضح، تتناضح وتتغاذى. وقد اعتبرتُ العصور العثمانية حقبةً أسميتُها الحقَبَة العربية العثمانية؛ هنا اخترتُ أحمد بن مصطفى (طاش كبري زاده) ممثِّلاً أو عَيِّنةً للجناح العربي العثماني. ثم اخترتُ التهانوي ممثلاً قديراً للجناح الهندي؛ أو العربي الهندي، أو للفكر الهندي الإسلامي (هنا أُشير إلى أنّي تدبّرت الفكر الهندوسي المتأثّر بالفكر الإسلامي، في: زيعور، الفلسفة في الهند...). وأخيراً، ليس الجناح الإيراني مأخوذاً، داخل هذه الرؤية أو الحَقْبَنَة المعرفيائية (الأبستمولوجية) والتعاقبية (التاريخية)، بمثابة القطاع الأسطع. وليس دقيقاً إغفال شخصياتٍ عملتْ في الفكر الأخلاقي، إلى جانب الشيرازي، أهمّها: ن. الطوسي، والدواني، ثم السّبزواري. ومن التسرّع، أو التغاضي عن حقائق ووقائع، القفزُ الأهوجُ إلى اعتبار جمال الدين الأفغاني، المُطلِقِ للفلسفة العربية المعاصرة أو المُحيي القَرْني

(عند نهاية القرن) للفلسفة الإسلامية في الأخلاق والسياسة، شخصيةً تنتمي إلى قوميةٍ أو إلى عِرق، إلى مذهبٍ ديني، أو أخلاقي، أو اجتماعي، واحدٍ أحادي.

4 ـ جانبان متكافئان للبطولةِ الأخلاقية.

موقفان متصارعان من «البطل الأخلاقي»:

لعلّ الجانب اللاّصُلْب في الفكر الأخلاقي المعاصر (خلال القرن العشرين، وبخاصة في المنتصَف الثاني منه) هو الذي ما انفكّ أمام أفهومة بطلٍ أو إمام، معصومٍ أو عارفٍ بالله، يُمجِّد؛ ويكملِن البطولة أو المعصومية أو الفكرة الروحانية المقدسَنة. هنا ينصبّ الفكرُ على الغنائي، ودورِ الفكرةِ الرفيعةِ في تربية الإنسان وإرفاعِهِ بغير قهرٍ أو ضغط. وهذا صحيح! فقد يكون التأثير أحسَم إنْ نَبع من الداخل، وبالمعاناة والتجربة. المُراد هو أنّ للأبطال (والأئمة، والعارفين بالله، والمعصومين. . .) سلطةٌ كراميةٌ (كارزمية)، وقدرة على جذبِ الناسِ إليهم، أو على دفعِ هؤلاء إلى أن يعتنقوا ـ بطواعيةٍ وحرية ـ الأفكارَ والمعتقداتِ عن **طريق الاقتداء**، أو بالعَدْوى والاختمار البطيء اللاإقناعي واللامنطقي واللامباشر. . .

أمّا الجانب الصُلب، من ذلك الفكر، فهو الذي يأخذ تلك الأفهوماتِ (البطل، مؤسِّس المذهب أو الفِرقةِ أو الحِزب، القطب، الغوث. . .) ويُسلِّط عليها أدواتِ التفكيك، أو التحليلِ والتقويض. والتحليل هنا، الذي هو فَصْفَصة المكوِّنات مكوِّناً مكوِّناً أو جزءاً جزءاً، يَهدم البناءَ من أعلى فينزِل طبقةً طبقةً، أو يَنزع قشور البصلة قِشرةً قِشرةً أو رزيحةً رزيحةً من الخارجَ والمرئي تَغَيّؤاً للنواة أو البدايات، للجذور والأرومة. تجري تلك العمليات الحَفْرية (التقويضية، التحليلية، الهَدْمية، الاستنزاعية للثياب والأسمال والرزائح واحداً تلو الآخر. . .) بحثاً عن المكوِّنات الصُغْرَوِيَّة والأدوات أو القوالب والآلات التي صَنَعت تلك الأفكارَ والخيلات، أو الهواماتِ والتّمثُّلاتِ الذهنيةَ والصّوَرَ اللاواعيةَ، حول علاقةِ الجماعةِ مع الرَّجل المتميِّز (الفائق، المكملَن، صاحب الفضيلة كما الوقت. . .). وفي كل ذلك تكون القراءة هتكانية، والتفسير موضوعياً قائماً على قوانين تاريخية وعلى قواعد الفهم العالمية المدى

والرؤية. لذا يتلخّص التأويل الفلسفي الراهن بأنّه ينزع عن «البطل الأخلاقي»، ذلك الإنسان الأكمل عند طائفةٍ أو في عقيدة أو قراءة، الأساطير المسقَطة عليه. وبالعقل التأويلي نفسه «نكشُط» المأسَيَة والطابع الدرامي الاحتدامي عن الخُلُقي عند ذلك المؤلَّه المقَدَّس؛ ومن ثم تتغيّر قراءته وصَيْنَمته، أو مخاطبتنا له وتعاملنا مع خطابه ونَصّه.

5 ـ إنّ النِّماطة التي مَرّت أعلاه (القسم 2، من هذا الفصل) سبق أن عُرِضت في حلقاتٍ سابقة من مشروع «الفلسفة في العالم والتاريخ وللمستقبل» الذي من ضمنه مشروع المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر. . . وهي نماطة مرتبطة بالتصنيف إلى: أ/ الأخلاقُ أو علم الفضائل (أو علم القيم) كنظرٍ في الأعراف والتقاليد والممارَس والتدّين؛ ب/ الأخلاق عند العابد والزاهد والعارف أو النظريةُ في الفضيلة والمعرفة؛ ت/ الأخلاق بحسب الفكر الصوفي؛ ث/ الأخلاق في الفقهيات والآدابية والفكر التقميشي العام. كما أن تلك النّماطة منفتِحة، بَعد أيضاً، على مثيلةٍ لها أخرى تصنِّف القول الأخلاقي إلى: خطابُ الحرية والطاعة أو التخيير والتسيير في تأسيس الأخلاق؛ خطابُ المنفعة الفردية؛ خطابُ المصلحة العامة؛ خطابُ العقل الاعتزالي ومنكِري النبوة؛ الخطاب المتديِّن في الفضيلة والطاعةِ، والقيمة والجمال. . .

6 ـ ومَرّ أيضاً، بكثرةٍ في الحلقات السابقة لهذا الكتاب، دراسة الأخلاق من حيث هي علم إنساني؛ ومن حيث هو معرفةٌ في المعايير مسكونيةٌ أو كونيةُ البُعد. هنا ألحفنا على الفصل بين المتيتافيزيقا والأخلاق، وبين الأخلاق والتديُّن، وبين علم الأعراف والقول الأخلاقي. ولم نُغفِل النظر في الواجب وفي أنطولوجيا الشرّ. . .[1].

7 ـ لم نأخذ من اليوناني، أو لم يأخذ منا الأوروبي الوسيطي، إلاّ بعد أن تكوَّن فضاء فكري مشترك أو متقارب بين الآخذ والمأخوذ منه. والقول إنّنا قد أخذنا من الفُرس، أو عنهم، ليس قولاً دقيقاً أو بلا فجواتٍ وحَجْب. فبتكوّن الفضاء المشترك بين القُطبَيْن ينتقل العقلُ إلى الكلام عن تفاعلٍ أو تَعلّم محرِّر وتجاوزي، وعن تغيّرٍ في اللاحق بفِعل ظاهرة التكيّف الذي يتمثَّل ثم يُعيد النظَر والصيانة في الذات والمكتسَب والمسار (را: قوانين التعلّم ثم التغيّر بين الحضارات).

(1) المرجعية، أدناه، الفصل التالي.

وفي التجربة العربية الراهنة، مع الفكر الأخلاقي في الدار العالمية للمعايير والفضيلة أو للقيمة والخير والسعادة، يتأثر القولُ الأخلاقي بالمعرفة أي بالعلوم وروح الحداثةِ وبالمكانة الأسمى المعطاةِ للعقلانية والشمولانية أو للرؤية المسكونية. لذا كان **التأويل الفلسفي**، أي المُحدَث أو العالميني والنقداني الحضاري، عاملاً شديد القدرة على التعلّم الحضاري ومن ثم على التغيّر وإعادة التعضية أو التسمية أو المَعْنَيَة. ولعلّ تعميق إرادة الاستقلال والحرية حيال السلطة والشرائع والقِيم كان من أبرز «مجلوبات» أو خصائص القول الأخلاقي الراهن.

الفصل الثاني

ميدان الوَعْيَيْن الأخلاقي والديني المنفصلَيْن فيما بينهما ثم عن السياسي والعِلموي

(التّمايزُ والتّناضُح. الفصل والوصل. القطيعة والمرورُ التَّعرُّجي. الجدلية والتفاعلية)

القسم الأول

حقّ الوَعْياتِ في التمايز ثم واجبُها في التضافر أو الضَّخِّ المتبادَل

1 ـ حقّ الأُخوة والعلوم والميادين الفرعية في التعدّد .

الحقّ في الحرية والاختلافِ والإستقلال. الوعيُ واحدٌ متعدِّد الأضلاع.

لابُدّيةُ الإنفصالِ ثم التعاونِ بين مُتساوِين أكفّاء:

يُشكّل الوعيُ الديني أساساً ومُحرِّكاً في الوعي السياسي والإجتماعي، كما في الوعي الأخلاقي أو القيمي والجمالي، داخل الفكر والسلوك في الثقافات الإسلامية والعربية المعاصرة. لكنّ المستقبلانية[1] فلسفة، أو نظرٌ نسقي يتوقّع ويخطِّط ويستوعِب حصول المزيد من الحضور والفعالية، أو من المكان والإمكان، لما هو علماني ومستقلّ أو حرٌّ وحِواري داخل مجالات النظر إلى الوجود والإنسان، الحقيقةِ والمعنى، السياسي والروحاني، الأخلاقي والقيمي، العِلمي والإيماني، العقلِ واللاعقل، الحضارة والفكرِ العام.

إنْ لم يكُنْ لا بُدّياً تعميقُ القطيعَة، فلا ضير في تحرّك مستقلٍّ ـ أو في تمايزٍ ـ بين الديني والأخلاقي، أو بين الزَّمَني الإجتماعي والروحي الإعتقادي. فليست القضية قضيةَ وعي ديني يَودّ أن يبقى قائداً وموحِّداً، أو أحادياً ويَفرض رؤيته؛ لعلّها بالأحرى قضيّةُ أولادٍ آخرين للأب الواحد عينه، أو حالةُ إخوةٍ آخرين للولد البكر الراغب في

(1) المستقبلانية: فلسفة المستقبل، النظر أو المنزَع الفلسفي في المستقبل؛ المستقبليات: علوم المستقبل.

احتكار وراثته، بمفرده، للتراث والأب، وللكنز أو التاريخ. إنّ الحريةَ والحياة والتطوّر، وحقّ الجميع بالتّقدم والرفاه والإستقلال، عاملٌ يُعِدّ لظهور قوى ومجالات وحقائق لكلّ منها الحقّ بالنمو والتقدير الذاتي، وبمشاعر الإحترام لشخصيته وتجربته وتفتيح طاقاته. وفي كلامٍ أَدْمَث، إنّ للأخلاق والسياسة وفلسفة الدين، وللماورائيات والمعرفيات بل وللعلوم الإنسانية بعامةٍ، وليس فقط للعلوم الطبيعية، الحقَّ الكاملَ اللانزاعيَّ في تكوين الإستقلاليةِ والخبرات الخاصة، أي الإنفصال عن الأب للعيش ـ بلا ندمٍ أو تَنرجُسٍ وبلا تأثيمٍ أو طردٍ ـ داخل بيتٍ خاصٍ لكل أخٍ أو وعي، ميدانٍ أو علمٍ، فرعٍ أو مذهب.

2 ـ علائقية الوَعْيات (أو الأبناء، أو الفروع، أو العلوم) فيما بينها.

علائقيتها البَينية داخل الوعي العام المشترَك ومعه:

ما هي علاقة الأخوة مع الأب؟ أو ما هي علاقة المذاهب الدينية، أو الفِرَق، مع الجذعِ والنبع والسَّنخْ؟ ثمّ ما هي الروابط القائمة ـ والتي قامت والتي ينبغي ويمكن لها أن تقوم ـ بين الحركات الفكرية (أو الأيديولوجيات) المعاصرة والتراث العام أي النَّحنُ التاريخية؟ أو ما هي العلائقية بين الوعي الجزئي والوعي الشامل الكلّي، بين الفروع أو القوى الجزئية والبنيةِ أو الوحدةِ أو الكُلّ والأَجْمعيّ؟

قد يكون موضِحاً، إنْ لم يكُنْ كثير السداد، اللجوء إلى استعارةِ حالةِ الميادين الفرعية تجاه الأرومة... فهنا الإختصاصاتُ تكونُ تشعّباتٍ داخل علم الإجتماع العام، أو علم النفس العام، أو داخل دوحة الفلسفة... وفروع الطبّ تصبّ ـ بعد تعميق كلٍّ منها لميدانه الخاص ـ في الميدان أو الجذعِ المشترك الذي، من جهته وبدوره، يعطيها منطقه وأجهزته، وتقودها رؤيته العامةُ الشمولية والتوليفية.

في هذه العلائقية المنفتحة المتغاذية تنمو الفروع والجذعُ، معاً، بحريّةٍ ولمصلحة الجميع. وهذا، بغير أن ننفي توتّراً وتحاسداً، أو تنافساً بل وتسفيلاً متبادلاً، في تلك البنية العلائقية. فبعضُ الشُّعَب، أو الأخوة، أو الفروع، يكافحون من أجل إظهار الإلتصاق الأكبر بالدوحة. وما هو ضد ذلك كثير؛ أي أنّ البعض يكافح من أجل إبراز

استقلاليته، أو «تَصنُّع» الإبتعاد كما الاختلاف، وتأسيس الإنفصال، والقطيعة، وشتّى ما يَمنع العودةَ إلى الأصل أو ما يوحي بالنبع (را: أدناه، علم المذاهب أو عِلم الوَعْيات داخل الشكل الكُلّي أو الوعي العام).

3 ـ ثنائيةُ استقلالية الفروع وذوبانِها حيال الكُلّي.

السَّرِيّة والفيلق. الآلة الواحدة والفِرقة التوليفية:

إنّ تشييد الأخلاق كعلمٍ مستقلٌ، مُفرَدٍ بذاته ويمتلك مناهجه وغرضه وأفهوماته، لا يعني أدنى معاداةٍ للدين. إنّ إمكان قيام علم الفضائل (را: الأخلاق والقيم) منفصلاً، ثم محاوِراً للوعي الديني، إغناء للوعْيَيْن معاً؛ وفصلُ القيميات عن علم الكائن ليس إضعافاً للدين أو للروحاني والتراثي. نقول الأمر عينه في صدد إقامة علم للحكْم، للسياسة أو للرئاسة؛ فليس الإنفصال عن الرؤية التقليدية بهتاناً، أو فساداً، أوَ إفقاراً وتجريحاً. إن الإختلاف لا بُدّي، وضرورةٌ؛ إنّه مرونةٌ في الوجود والمعرفة، وداخل كل عائلة، أو نسقٍ، أو إدراك. بذلك الإنفصال تحصل الرّجرجة والإفجاء، ويتطوّر الفكر، ونُوَعْين الذات، ونبحث عن الاستقلال ونشعر بالحرية؛ بل وهو قَطْعٌ معروف عندنا منذ القديم، وفي أمم عديدة[1]. إنّ الإنتقال من نظرٍ إلى نظرٍ يَدلّ على الحركة والتغيّر؛ والإنزياح ليس يعني النقض بقدر ما قد يكون تطويراً، وتوقّداً، وبحثاً عن النجاعة الأشفى، والتكيّف المطّرد، والتطهّر الذاتي المُستدام. وفي الواقع، إنّ الإختلاف اجتهاد، وبنيوي، ونمط أرخِيّ، وضِرامية، ومنزعٌ نحو الاستقلال والحرية والتعبير الذاتي.

والأهَمّ هو أنّ مبدأ التمايز التعميقي ـ والمتغذّي بالتاريخ والمصالح السياسية ـ يستطيع، بحسب الرؤية المستقبلية والنظر الفلسفي العقلاني الشمولاني، أن يُعيد ضبط ذاته بحيث يتحاور ويتَروحَن بل وأن يتذاوَب ويَتَذاوَت مع الصياغة الأرومية الينبوعية. فكلّ وعي جزئي، وبالتالي كل فرعٍ أو عنصر، يأخذ وظيفته وطبيعته من الكلّي والعامّ والمُشترَك، من الأكثريّ والأغلبي والبنية، من الأنتَ والآخر والنَّحنُ...؛ وكلُّ فرعٍ

(1) قا: عقدة الفطام في حياة الطفل، ونمو معرفته، ووعيه بذاته.

أو عنصرٍ يتبادل التعريف والتعزيز مع كل فرعٍ أو مذهبٍ آخر، ومن ثم مع ذلك الكل الأجمعي التوليفي.

إنّ الوعي الفرعي قلِقٌ، ومُصاب بمشاعر التأثيم والذّنْب. ثمّ إنّ طرائقه في تحقيق التوكيد الذاتي دفاعية، ومُحتاجة على نحوٍ قسري إلى التبرير الذاتي والتطهّر، والتكفير عن العقوق والفطام. . . . من هنا تتدفّق مقولة التفاعل بين المكوِّنات، مقولةُ انضمام المختلِفين، وتحاورهم، والسيرِ نحو المصلحة المشتركة والخير العام والتوليفة الجامعةِ الشَّمّالة.

القسم الثاني

الوَعْيَنَة والبلسمة حيال البُعدِ المأساوي.

الإستغفار والغفران للقَتَلة أو للغادر والقاهرِوالظالم.

1 ـ أبعادُ الضّعفِ والألمِ والمأساوي أساسيةٌ في التجربة البشرية:

يُشكّل الألم عمقاً وخصوصيةً في الشرط البشري. فالإنسان كائن عاشورائي مأساوي؛ يعي عذاباته، ويواجِه مصيره بقلقٍ، ويبقى متوقّعاً النهاية والإندثار، وحائراً متمزّقاً أمام الشرّ والظلام وألغاز الوجود. إنّ الإنسان، من جهة أخرى لصيقة، خَطّاء وضعيف، ناقصٌ ومحدودُ القدرات والإمكانات (را: سيكولوجيا الألم، مرافقته للإنسان، أمراضُ الألم النفسية أو الباتولوجي فيه...).

2 ـ أبعادُ التضحية والألم والمأساويّ أساسيةٌ في التجربة الدينية ونمطٌ أرْخِيّ.

عيّنة تراثية ومسرحٌ أو احتفالٌ فولكلوري وليس دينياً أو تَعبّدياً:

لحظة عاشوراء تراث، أو أب؛ وهي حَدَث تاريخي، وليست حادثةً عابرة. إنّها تاريخ، وتأرخةٌ مؤسطَرة لحادثٍ محزِن. نريد هنا أن تؤخَذ بعقلانية، وأن توضَع في مجال يعود للإنسان والحرية، للعنف والمقدَّسِ، للتضحية والفداء في نطاق الدار العالمية للفكر والتمسرحِ والتديّنِ الكونيِّ البُعد.

وفي كلّ روايةٍ لتلك الذكرى الصَّدْمية ـ النمطيّةِ السّنْخيةِ ـ تتجلّى قيعانٌ نفسيةٍ

الراوي، وطموحاته وتجاربه المكبوتة، ومستوى فهمه أو نوع تثميره للتاريخ. وأنا، في الواقع، أجد ضرراً وفشلاً، سؤاً وغضاضةً، في تأثيم أحدٍ، أو في الشتم والإنتقام المستمِرَّين والتدميرية اللفظية. لا شكّ في أنّ المُشارِك في احتفالٍ مأتمي يتطهَّر؛ إنّه يتعذّب إذْ يتماهى مع الضحية. لكنّه يتطهَّر، يُفرِّج؛ فهو يَغسل ذاته، ثم يعيد ضبطها وتوكيدَها الذاتيَّ، ويسمو بها.

إنّ علم الأديان، والفلسفيَّ أو النظرَ بعقلانية وشمولانية، يرفضان بل يحاوِران المازوخي، وتقديسَ الألم، وتعذيب الذات، والقسوةَ الصوفية على الجسدي والفردِ وديناميات الحياة. ولعلّ القراءة السليمة ـ نفسانياً وإجتماعياً وعلائقياً ـ هي التي تأخذ ظاهرة الضحية، والعنف المقدّس، بمثابة إشكاليةٍ أو فكرةٍ تخصّ النظر الفلسفي، والتاريخ البشري، والوعي الديني الشامل، والشيماءة البنيوية التي تَحْكم البطل والبَطْلنة أو أسطرةَ إنسانٍ ومَسرحَةَ الألمِ والدمِ، التضحيةِ والفداء (را: الأنماط الأرخية، الأصلية).

3 ـ الإرتفاع إلى قيم الغفران.

من الوعي بالظلم إلى إرادة العفوِ والصَّفْح والسّماحِ الحرّةِ المجرَّدة:

تلي خطوةُ وعْيَنةِ المأساوي خطوةً أبرز هي أن ننتقل من الثأري والمازوخي إلى المحبة والتسامي، من الرغبة المستحيلة اللامعقولة بالإنتقام أو إرجاع الزمن ورائياً إلى الحركة أو الفكرة التي تَصفح وتَغفر، تُسامِح وتَمحو. إنّه لمن الأجدى والأصعب، في رؤيتي وتحليلاتي، أن نأخذ طقوس عاشوراء، أو مسرحيتها بل ونسغها، بمعنى جديدٍ هو العفو عمَّن ظَلَم، والترفُّع الإيجابي الغافر المُسامِح حيال القاتل والظالم، القاهِر المُذِلّ للأب المثالي، الغادرِ والمعتدي.

إنّ الإنتقال الواعي وبحريّةٍ إلى المَعْنَية الجديدة المنفتِحة يعزّز الإنتقال إلى التسامح والتجاوزِ الإستيعابي على صعيد العلاقة بين الأفراد، كما الفِرَق أو المذاهب الدينية؛ ومن ثم بين الأديان أو الأمم أو الثقافات. وهنا فلسفة في التواصل تتحرّك بالحوار والتفاهم، بالمحبة والأفقيّة، باللاجمود واللاعنف، بالتضافر والتظافر. وبذلك

وحده يَتعزَّز فينا الإنسانيُّ والروحاني أي الكونيّ؛ كما يتوقَّد ويتوهّج الإنسانُ بالقيم الشاملة الخالدة التي تُنظّم السلوكات، وبالمعايير التي تَحكم الناس في العالم وفيما بعد التَديّنِ المغلَقِ، أو في العلائقية المثالية والأخلاقِ التي تَقْبل التعميم على البشر كافة، على جميع الثقافات المختلفةِ المتكاملة.

إنّ إعادة صياغةٍ تِبعاً لهذا المعنى، أو الحقيقةِ، للإنسان، هي عينها إعادةُ صياغةٍ لتصوّراتنا عن الألوهة (كما سنرى أدناه)، وعن التربية، والسلطة، والعائلة؛ ولا سيما عن الأخلاق، بل وعن قوى النفس، أو عن الأحداث اللامرغوبة في تاريخ الفرد والأمة والبشرية قاطبة.

بتحيين مقولات الضحية الغافرة، أو أهل المغدور الغافرين الصافحين عن ظالمهم، تُنمّىٰ في الإنسان قِيم الرُّشد الحضاريةِ ومعاييرُ الكينوني والكونيِّ والعاقبة الحميدة. بقراءة عاشوراء كنمطٍ أرخِيّ، أو على أرضيةٍ تاريخيةٍ غير مقفَلة، بل عائدة للإنسان ولكلّ الأديان كما الحضارات، نستوعِب ثم نتجاوز النكوص إلى العقلية الطفلية الذي يتشخّص وينكشف في الإحتفالات المأتمية، وطقوس التعزية، وشعائر الحِداد النفسي المَرَضي أو العنفِ المقدَّسِ والتطهّرات المأساوية الجماعية. إنّ تحليلاً سريعاً للمنتوجات الفكرية المتعلّقة بذلك المجال، وإبان فترة الذروة من التوهّج، يُبيِّن لنا «عقدة النكوص» إلى خصائص وطرائق الإنتاج عند الطفل البدائي، وحتى الذُّهاني أو الصوفي أو الشاعر. كأنّها منتوجات هَوَس الإختلاق المطهِّر، والإنقفالِ اللاسويّ والتأثيمي على الذات، ونرجسةِ الأب المُذَلّ والمعلّم والنّحن، والتسفيلِ العصابي للأعداء الوهميين أو المهدِّين... وحين الشعور بالإنقهار المرير، وبالعذاب النفسي الوسواسي والمفكِّك، يتغلّب على الإنسان تفسير الظواهر بالسببية اللفظية، وبالواقعية الإسمية، وبالمنطق الأهوائي... وفي هذا الفضاء النفسي العقلي يَسهل الولوج إلى فِيّاوِيّة[1] الإنسان المشارِك؛ ومن ثم تَسهل إمكانيات تغيير قناعاته أو إعادة بَنْيَنَتِه وتعميق الايديولوجي والإيماني والمتخيّلِ الجماعي فيه.

إنّ توقيد المشاعر الدينية قد يأتي بسرعةٍ وعُمُقيةٍ عن طريق التحزين والمَأسَيةِ

(1) فِيّاوِيَّة: مجال البواطن والداخلي وما هو في الإنسان.

والوضع في فضاءٍ نفسي تأثيمي أو تخويفي؛ وتتولّد تلك المشاعر وتتعزّز حين التعذيب الذاتي، والرعب، وفي حالات الألم والإنقهار أمام المأساوي والخشية وتوجّس الإندثار... هذا معروف؛ لكنّ المعرفة الأكمل هي التي تكون محيطةً بمبدأ آخر هو أنّ تثمير تلك المشاعر الدينية، أو استغلالها وتوجيهَ مسالكها وقنواتها، يتمّ أيضاً إبّان الحزن والألم والتقلّص الذاتي أكثر مما يتمّ في حالات الفرح والإنخراط في المجتمع، أو في علائقية النمط الإنبساطي المنفتِح.

4 ـ نحو تثمير الجانب الفَرَحي الإبتهاجي في التجربة الدينية:

مبدأ التوقّد، ثم التثمير، للمشاعر الدينية هما ما قد يفسِّران أنّ أكثرية المتديّنين يكونون من النمط الإنكفائي، أو يَظهَرون رزينين وحزانى، أو جدّيين ومكمودين يَسجنون البسمة والسعادةَ والمشاعر الإبتهاجية. ومن هنا أيضاً، ومن المبدأ القائِل بارتباط المشاعر الدينية بمشاعر الذنب والخوف، قد يتفسَّر الخوفُ من الآلات الموسيقية المُفرِحة في الشعائر الدينية؛ ثم تَغلُّب اللّحن الحزينِ النادب والخطابِ الهلعي المتفجّع في الأدعية والأوراد تقرّباً من الله، وتغيّؤاً للإندماج في الدين أو لتحيينه وتزمينه في النفس.

5 ـ خلاصة وتطبيق للعفو عن القاتل ورموز الشَّرّ.

نزعُ المأساوي في التجربة الصَّدمية التاريخيّةِ الجماعيةِ كما الفردية:

في حين تأخذ الفقهيات البُعدَ الشكلي، والمحسوسَ كما العملي والعلائقي في الإنسان، نرى التصوّف وشعائر دينية معيَّنة تُعمّق وتَصقل بُعده المأساوي، والوضعَ الحزين أو الوعيَ المتألّم المتعذِّب. هذا البُعد الثاني اللامنفصل للدين، أو غذاؤه ونُسْغه يوجَدان في تثمير الألم أو الظلم الذي عذّب الأبطال والمؤسِّسين والمجاهِدين: عذابات النبي، اغتيار عُمَر وعليّ، مصرَع الحُسين وزيد، آلام ابن حنبل، صَلب الحلاج...؛ وحتى شهداء قانا وكفرقاسم يحتلون مكانهم الخاص الفاجع داخل الذاكرة الوجدانيةِ المعاصِرةِ العائدةِ للنّحنُ، وللبشرية عامة. نستطيع، إذَنْ، بهذا الرَفع نحو الكوني والعام، أو اللامذهبي اللافِرَقي، الإرتفاعَ بالوعي الأخلاقي، وإسماءَ

الذاتي والحميمي والخصوصي. ومن السهل أن نترك للفقهيات تقنين مشروعِ «اليوم الديني» كاقتراحِ يُكرَّس سنوياً للألم والتعاطف مع المقهورين، ومع العُمقَ القلِق والكئيب في الوضع البشري، أو الوعيِ بالمصير، والشعورِ بالمأساوي ثم الرغبةِ بالتطهّر.

من نقطةِ نظرٍ أخرى، إنّ من بين حاجاتنا الأساسية، في جميع الثقافات، حاجةً للشعور بالفرح؛ وحاجةً للتعبير عن تخيّلاتٍ طموحةٍ حول الخصوبة والرغبة بالتجدّد، وعن تصوّراتٍ تنويرانيةٍ مقصودُها صيانةُ الحياةِ والمستقبل، وتعزيزُ الديناميات الفعّالةِ والسعادةِ المستمرّةِ والوجودِ الضرامي.

القسم الثالث

الإنسان والإنسان الأكبري في المجتمع والتاريخ وأمام الله

1 ـ اللاواعي والشيمائي أو البنيوي والمستور في بعض المفاهيم:

الوعي التعبّدي شديد الإنغراس في التاريخ؛ وهو معطى تاريخي يتفسَّر، وينحكم مستقبله، بالتاريخ. ولهذا فمن اللابدّي أن يستمرّ الدين المنفتح، الضرامي والمحرِّر المحرَّر، في عمليات إعادة ضبط ذاته التي قد تكون أحياناً عمليةً «قَرْنية» تأخذ إسم «إحياء الدين» عند نهاية كل قرن؛ وأن يستمر في عمليات إعادة ضبط الذات وإمتداداً على كل مكان ومع توجّهٍ إلى «العالَمين» أجمع. وأمامَ عمليات التطهّر الذاتي الجارية فعلاً، والمحتاجةِ إلى التسريع والإستراتيجي والمستقبلاني، تَبرز فوراً وللتوّ ظاهرةُ «التقدير الإفراطي للمؤسِّس» الآخذةُ بالتطوّر والتَعَضيّ الجديدِ على ضوء النقدانية التاريخية التي تُعلِّم أن نتعلَّم بطرائق تَعتمد التعلّم من الأخطاء والعقبات والأزمات، أو بمعرفة الفشل والأسطرةِ، ثم الفلاح والنجاح. تلي ذلك الإرادةُ التي تُهيّيء للإستيعاب وإعادة التأهيل ونَزعِ الأسْطرةِ واللَّهوَتة والقَدْسنة[1]؛ وذاك ما يبدأ بِوَعْيَنَة الشيمائي والبنيوي، المسبَق واللاواعي؛ أي:

أ/ وَعْينةُ النظرة المسبَقة أو الشيماءة الثابتة للبطل (المؤسِّس، الرَّجل الأكبر. . .): هنا شيماءة معروفة، ومتحكّمة في تَدبّر الشخصيات التاريخية (الكبيرة،

(1) را: علم نفس التعلّم الحضاريّ؛ وهو من ميادين المدرسة النفسانية العربية.

الأساسية) قديماً وراهناً، ثم في كل الأمم، أو الأديان، أو الثقافات. وهكذا تحمل الفِرقةُ الدينية، أو المذهب، إسم المستَعْلي أو «العظيم» أو الأكبري فيها: الأحمدية، الزيدية، الشافعية، الجعفرية (الصادقية)، الناصرية، اللينينية...

تَسجن الفِرق نفسها بنفسها؛ بل هي انحكمت وانجرَّت إلى بنيةٍ مسبقةٍ وجاهزةٍ أو إلى «قوانين» خالدةٍ وشاملة. فالبطل مقفَل داخل شيماءةٍ مطبَّقةٍ على كل الأبطال: إنّه منذور، منتظَر، موعود؛ ثم هو متميّز حين ولادته، وفي طفولته، ومن حيث أهله ولا سيما أمّه... وهو متفوّق على أترابه، وعلى معلّميه، والمعرفة والإمكانات عنده فائقة، وسلطته إنقاذية، ودوره خلاصي مخلِّص، وأخلاقه تامة، وقدرته كاملة حيال كل صعوبةٍ أو تجربةٍ أو شيطان... بل إنّ قبره متميّز أيضاً، ومرقَده مبارَكٌ وإشفائي ويقرّب من الله تعالى. (را: عِلم البطولة والخلاص).

ب/ كَمْلنة الأكبري في الفِرَق والعرفان والايديولوجيات: إنّها ظاهرة إناسية ونفسية تلك الحالة البنيوية التي يُسقَط [= يُضفى] فيها على البطل كلُّ كمال. هنا يتفسّر لماذا يُعَصمَن وكيف نغطّيه أو نَصِفه بالمعرفة المطلقة، والخصائل الكاملةِ، والإمكانِ على اختراق السببية المكانية والزمانية. فلكثرة ما يَغرق المتخيَّل ـ بسبب افلاته من الواقعي ـ في المبالغة المبرِّرة وأيضاً المسوَّغة، أي المعروفةِ الشيماءَةِ أو مسبقةِ الطرائق والأهداف، لا يلبث أن يقع ذلك المتخيَّلُ في إضفاء الإلهي على ذلك الإنسان؛ فيتحوّل هذا إلى قطبٍ أو غوث، إمامٍ غيبي أو صاحب الزمان، إمام العصر أو صاحب الوقت والأوان، إنسان ربّاني أو ربٍّ إنساني، عارفٍ أو واصل، الإنسانِ الكامل أو المؤمثَل المُفَضْلَن، الحكيم المتألِّه أو الرئيس الفيلسوف... (را: شيماءة البطلَنة والقَدْسنة، الأسطرة والأمثلَة).

ت/ تَلازمُ ألْهَنةِ الأكبر مع رجْم الأوضَعين: تتكافأ هذا الأواليةُ المسبقة أو الشيماءةُ البنيويةُ مع التسفيل المفرط المنفلِت للأعداء أو المعانِدين والمعارِضين. لا تغدو الفِرقة، أو النظريةُ أو الذاتُ أو العقيدة، منرجَسَةً مُكَمْلَنَة مطهَّرةً فقط، فأيضاً تغدو القوى المُناصِبة أو الرافضةُ شيطاناً رجيماً، وجحيماً سعيراً. هنا نعود، مرّة أخرى، إلى أوالية التمركز حزل الذات، وإلى الأنا وَحْدية، والتلفيقانية، والتفكير الإختلاقي،

ونزعات الإصطناعية، وتكديسِ التخيّلي واللاحدوثي كما اللاعقلانية والطفلي الاعتمادي، والفولكلوري. . . كما أنّنا نعود أيضاً إلى أوالية أخرى قسريةٍ وشيمائية، أو غير واعيةٍ، هي أواليةُ الإنشطار النفسي الإجتماعي إنْ للأنا والفكر أمْ للجماعة والنَّحنُ.

2 ـ الظِّلّي والبادي والمتخيَّل.

الرمزي والحدسي والايماني وغير المفصوح في أوالية العَضمَنة الأخلاقية والقَدْسَنةِ للبطل الأعظم خُلُقاً:

تُظهِر القراءةُ التحليلنفسية الإناسية، المتغذّيةُ أيضاً بالتاريخاني والمقولاتِ الألسنية وحيث منطق الصحة النفسية التكييفاني، تلاحُمَ السياسي الإجتماعي بالمعاني الخفيّة (المحجوبة، اللامفصوحة، الرمزية) للمعصومية. إنّ عَصْمَنة «الأعظم» حماية للمؤمن به، وتحصين للجماعة الخاصة، ومنعٌ للتشكيك والإرتداد، وتسوير نفسي سياسي يتغاذى مع التماهي في ذلك الأعظم خُلُقاً والأكمل. هنا، ومرة أخرى، نقع في نقائص ومثالب الفكر الأُحادي، والفكر الجاهز الناجز، والحرية المعدومة، والإنسحاق والإنبهار بالفرد وحيث تعطيل العقل النقدي والمحاكمةِ الحرّة النزيهة. يَصْدق ذلك على صعيد الفرد، كما على صعيد الأقليّة، أو المذهب، أو الفرقة، أو «المسيرة الشعبية»، أو العرفان والتصوّف المنفلِت، أو. . .، أو. . .، إلخ. وسوف نرى أدناه، في باب فلسفة الدين والتديّنِ المفتوح، أنّ العَصْمنةَ الأخلاقية، وتسمياتها أو أشكالها الأخرى، منتوجُ اللاوعي الشعبي، ومجموعةٌ من أوالياتِ الدفاعِ غير المباشرة (تعويض، هروب، تكوين عكسي، تغطية. . .) أو من ردود الفعل الحِيلية الناقصة؛ أي الرَّيثماوية والمبلسِمة، أو العطوبة وغير المُجابِهة. ذاك أنّ السقوط في تأليه إنسان يكون تعبيراً غير مفصوح، شِبه بنيوي وقسري، عن الظلم والإنغلاب، الجوعِ والعذاب، الخوفِ والقمع. . . وعلى سبيل الشاهد، إنّ السياسة المثالية الشرعية في الفكر الإسلامي التأسيسي، وعلى غرار المعتقدات بالمهدية والمدينةِ الفاضلة والجَنّةِ الأرضية، تُعبِّر عن واقعٍ مريرٍ، ومجتمعٍ مُذَلّ، وأبٍ مقموعٍ جائع؛ وهذا ما يغذّي ويكوِّن تخيلاتٍ تعويضيةً، وانتقاماً لفظياً أو وهمياً، واستعادةً ناقصةً للاعتبار الذات وللاطمئنان. . .

3 ـ التسميةُ الجديدة للكَمْلَنة (الألهَنَة) أخلاقيةٌ ومنفتِحة:

تكون الرؤية المستقبليةُ المعنى والغايةِ، في الدّين والطائفة الدينية، وفي الفكر أو الشخصية، مؤسَّسة على المعنى الجديد، الواقعي والعقلاني والتاريخي للإنسان؛ ثم لعلائقية الإنسان المرنةِ مع الله تعالى، ومع التصوّرات عن الألوهة. لقد تغيّر النظر، داخل الوعي الديني، وفي الفكر الأخلاقي، إلى نظرٍ يَجعل الله تعالى محرِّراً للإنسان، وداعيةً للتشبّه به تعالى، ورافضاً لألْهَنة البشري أو قَدْسَنته بحجة كماله الأخلاقي. وهكذا فإنّ الوعي الدينيَّ نفسه، وبخاصة الوعي الأخلاقي وعِلم المعايير، يجعل «العصمنة»، أي قَدْسنة صاحبِ الخُلُقِ الأكمل، تاريخيةً ومنفتحةً أو مستمرةً ومتناقِحة؛ لقد غدتْ نداءاتٍ أو نظريةً في التحقق الذاتي أو استراتيجيا في التكامل وتحيين القيم بلا شَبَعٍ أو تلبُّث. ومن الراسخ السائد أنّ الدين الإسلامي، في تيار فلسفة الدين والتديُّن الراهنة، لا يسمح بظهور مشاعر الإنسحاق أمام الألوهة؛ ولا يَعتبر الألوهة ماحقةً للذات البشرية، أو مستبدّةً فظّةً ترفض الحواراتِ والمواقف والمخاطبات.

ومن السويّ أن نفسِّر التغيّر في تصوّراتنا عن الألوهية بتغيّرٍ تفاعلي في فكرنا السياسي، ووعينا الأخلاقي؛ بل وفي التربية، وفي فهم الإنسان وروابطه وحقائقه. ويبدو أنّ التجربة الصوفية في معاناة العلائقية البشرية مع الألوهة تبقى تجربةً رائدة، وناجعةً ثم قابلةً لأن تؤخذ بمثابة نورٍ، أو خبرةٍ خصبة، أو رؤية هادية وروحانيةٍ مؤنْسَنة. وفي كلام جامع، يُدرس معاً، أي يُحلَّل ويقارَن، على إهابٍ مشترَك، التغيّرُ في العلائقية بين الإنسان والمطلق، القولِ السياسي والفلسفي كما التربويِّ والأخلاقي.

يبقى حيّاً فاعلاً منهجُ الفكرِ العرفاني أي الصوفي، أو روحيته الأخلاقية وفلسفته، داخل الوعي الديني المستقبلاني، في تَدبُّر التجربة الدينية المعهودة كما في محاورة الدين المعدِّد، والإلحاد، والإرجاء، واللاأدرية. فالتصوّف المتمسِّك بالكتاب والسُّنَّة، نظّم وأوقد علائقيةً رائعة بين الإلهي والإنسان؛ وأسّس لفهم الإلهي ـ المعياري أو الأخلاقي ـ بالمعاناة والتجربة والمعيوشية؛ ومن ثمّ نَظّر بإبداعٍ في مجال دينِ الأديان [= جوهرِها الكوني العام، إسلامها المشتركِ أي الإسلام من حيث هو يعني نبعها وأجموعتها وأساسها]. تُستدعى هنا مقولة ابن عربي، على سبيل الشاهد،

فيما آل إليه قلبه، أي حقله الفكري الأخلاقي الذي صار قابلاً لكل صورةٍ، ولكل دينٍ وطريقةٍ في البحث عن الحقيقة الأسمى ومعنى الإنسان والخير الكامل والفضيلة.

ويبدو أنّ التصوّف المُحْدَث قادر على تقديم أنوار وخبراتٍ ومخزونٍ في مجال تحليلِ موضوعاتٍ أخرى تعود إلى فلسفة الدين وفلسفة الأخلاق داخل الفلسفة. من ذلك النظر العرفاني، أو الصوفي المحلِّق المتفلسِف، نذكر نقطة النظر إلى الشيطان أو رموزِ الشَّرّ والنقص؛ ثم إلى النفس. إلاّ أنّ إرداد القول بالغوثية (أو بالمعصومية المؤمِثلة للبطل الأخلاقي) إلى العرفان والتصوّف الروحاني والفكر أو الفقه الباطني يبقى، في قراءتي ورؤيتي، قولاً قد يتّفق عليه معظم الباحثين في تطوّر الوعي الديني والأخلاقي في الإسلام. فبحسب ذلك القول، إنّ الإمام أو القطب أو العارف بالله، وما إلى ذلك من تسمياتٍ مَرَّت أعلاه (المعصوم، الكامل، صاحب الأوان، وليّ الزمان، الزمان نفسه، إلخ)، متنوجاتٌ واحدة، ونسيجُ أجهزةٍ مشتركة، واستجاباتُ أوالياتٍ دفاعيةٍ على الظروف القاهرة والحقل المعادي والعلائقية اللاأفقية واللامتوازنة. ولا غرو، فإنّ التصوّف المعصومي يؤسِّس نظراً رفيعاً يجعل الإنسان، بحسب قراءةٍ مختلفةِ الدقّة، إمكاناً على التسامي اللامُتوقِّف، وعلى الإرتفاع أكثر فأكثر أو أعلى فأعلى باتجاه الإلهي أي الكامل، والكُلّيِّ الخير، والمحقِّقِ في نفسه لكل فضيلةٍ وللسعادة الأسمى.

يُعبِّر هذا التصوّر للإنسان الإمامِ عن إيمانٍ بقدرة الإنسان على التحيُّن والتزمّن القادرَيْن على تَسَلّقِ أقصى الدرجات في عالم المثالي والأخلاقي والسلوكي، وعلى بلوغ الأقصى باتجاه سدرة المنتهى، وعلى الإرتقاء في المعراج البشري إلى درجة الكمال التام والحقيقة الأسنى. بذلك التصوّر لمعنى الإمام، بتسمياته الخُلُقية والعرفانية أو الفلسفية والفقهية، قد تتحقّق كثرةٌ من الشروط والإمكانات لازدهار العقلِ المُحاوِرِ والمتفاعِلِ بين الوعي الديني والوعي الأخلاقي المتمايِزيْن المتكامِلَيْن (را: وحدةُ الانسان جسداً ونَفْساً، وحدةُ الوعي وتَعدّد أضلاعه).

القسم الرابع

من الشورى إلى الشورانية أو من الخَبَر إلى النَّظَر

ولايةُ الأمةِ على ذاتها والذاتِ على نفسها

فصلُ الوعي الديني عن الوعي السياسي والأَيْسيِّ عن القيميّ

1 ـ التأسيس الفلسفي للشورى النقديةِ أو المحْدَثة. المَقالُ في الشورانية.

التمذهُب الشمّال أو التَمنهُج في النظر إلى السلطة التشريعية واستقلالها:

أنتج العقل العملي، في الفكر العَرَبِسْلامي التأسيسي، نظرياتٍ سياسيةً عديدة ازدهرت إلى جانب النظرية الفقهية ـ الكلامية الكبرى في الشورى. لكنّ الحكماء والمفكّرين القُدامى لم يصوغوا الشورى تبعاً للسُّنن الكُلّيّة، أو للقوانين الملزِمة والمبادئ الفاصلة بين السلطات، أو لمبادىء فلسفة السياسةِ الكونية. ولم يُبدِ أولئك الفلاسفة، من جهةٍ أخرى، إعجاباً كبيراً بالسياسيات (عِلم السياسة ، سياسة المَدينة) الجَماعية التي سمّوها أيضاً، ونقلاً للكلمة اليونانية المركَّبة، «السياسة الديمقراطية» (ابن سينا، الخطابة، ص 63؛ إبن رشد، الخطابة، صص 62 ـ 64). ولم يقدِّم الفكر السياسي الإسلامي نظريةً تُلزم الحاكم باشتراك المحكومين في اتخاذ القرار؛ أو قوانين لمراقبة السلطان ومحاكمته، لتعيينه وعزله (قا: الفتاوى العثمانية في وراثة الخلافة).

وفي المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، وبخاصةٍ في فرع الفلسفةِ السياسية داخل تلك المدرسة، يَستعيد «أهل النظرانية والعقل والبرهان» مقولةَ الشورى في التشريع والحُكْم كي يحوّلوها إلى مذهبٍ مُمنْهَج، ونظريةٍ مفصَّلةٍ متماسكة تؤسّس لنظامٍ في

السلطة مُراقَب، وجماعي أو، بحسب الكلمة القديمة، ديمقراطي، وفاصلٍ بين السلطات، ومرتكِزٍ على الأمة بأجمعيتها، وعلى الحقوق الفردية والإجتماعية والإقتصادية للإنسان والمجتمع والوطن. ولا غرو، إنّ الشورانية نظرية، ومذهبٌ علماني أو رؤيةٌ شمّالة، وفلسفة، واستراتيجيا، وتكييفانية مُستقبلية الطريقة والغاية، ومعروضة للأمم، للعالمين ودارهم المشتركة الكونية. والشورانية، بَعدُ أيضاً، سُلطة تشريعية تعود إلى الفعل السياسي وليس إلى الوعي الأخلاقي. فالأمر، هنا، مَدني أو زمني؛ وليس هو دينياً، أو روحانياً.

كما تستعيدُ تلك الفلسفةُ النظريةَ اليونانيةَ والإسلاميةَ معاً في الديمقراطية. وإنّنا نعود، هنا، ومرةً أخرى، لننتقِد ونستوعِب المذهَب اليوناني والخطابَ الإسلامي القديمَ في ذلك المذهب السياسي الجماعي. ومن السديد النافع أنْ نؤكّد هنا اختلافَ وشموليّة المعنى الجديد (التعاقدي، الموسَّع، اللاإستمراري) للسياسة الجماعية من حيث الطبيعة والمدلولات الراهنة اقتصادياً واجتماعياً، وعلى صعيد فردي وعلائقي. وفي كلام لعلّه ليس استنتاجاً متسرّعاً، أو تعميماً غامضاً، إنّ موازاةً وقرابة، في الرؤية والمضامين والطرائق، تَتَبدّيان واضحتَيْن بين الشورانيّة والنظرية العربية الراهنة/ المستقبلية في الديمقراطية والليبرالية وحقوق المواطن، وفي الجماهيري وثقافة السياسة الجماعية، وفي دولة الرعاية والتكافلِ المتراحِمِ والعدالةِ الإجتماعية، وفي دولة المؤسّساتِ والفصل بين السلطات.

2 ـ سياسةُ الوحدانية أو القلّةِ أو التّغلّبية والسياسياتُ الفاسدة الأخرى.

إلى السياسة الجَماعية أو الإجماعية (الديمقراطية، الشورانية) الراهنة:

يهتك الفكر العربي الراهنُ نداءَ العودةِ إلى «سياسة الواحد»، أو إلى المرجعية الواحدية والرؤية الأُحادية. فالقول بالجَماعي يتحكّم بالسلطة، كالقول بالأمة تتولّى شؤونها وتُراقِب حكّامها المنتخَبين وتُشارِك في اتّخاذ القرار وتوجيه مصيرها الذاتي، قولٌ هو ثمرةُ الثقافةِ العالمية، والتطوّر التاريخي السياسي، والفصلِ بين السياسي والديني وحتّى بين الديني والأخلاقي أو بين الأيسي [الأُنطولوجي] والقيمي.

كي تَحرث الشورانية، أي الديمقراطيةُ المفتوحةُ الموسَّعة، في الحقل، والفكر، يَلزمها الفضاء المهيَّأ؛ وكي تَتعزَّز وتُثمِر، فإنَّها لا تستغني عن الشروط المنفتِحةِ والقيم المتّصفةِ برقيٍّ في الوعي الفردي، وبالحِسّ بالمسؤولية والمُدافَعة عن الجماعة، وبمشاعر الحرية والإلتزام السياسي، والثقةِ بالعقل وقدرته على الإختيار والمحاكَمة والتدقيق[1].

إنّ الشورانية نظرية فلسفية تنتقد وتَستوعِب ولايةَ الواحد، وحكْم القلّة أو الثروة أو الشريحة؛ وذلك لأنّ كلّ سياسةٍ تُولّي جزءاً على الكلّ تبقى سياسةً غير عادلة، وغير حرّة، وغير محرِّرة. لا شرعية لسياسةٍ لا تقوم على قانون «أنَّ أمرنا كلّنا هو شورى بيننا كلّنا». ولا تثريب! فلا تكون السيادة شرعيةً على الأمة إنْ لم تتطوّر فلسفةُ الحكْم والإدارة والتشريع في اتجاهاتِ رفضِ سيادةِ القِلّة، أو القائد، أو القطاع، أو المستقوي بالدين والسلالة أو بالحاكمية، وبالفقه أو بالثورة على الجاهلية، وبالقدرة الحَصْرية الاحتكاريةِ على تحقيق مصالح الأمة أو على معرفة المصلحة العامة.

والتشديد في الفكر السياسي الحداثوي العربي على الأمة أو الكُلّ، وعلى السيادة للإرادة الجماعية وَوِصاية الأمّة على ذاتها، هو تشديد على احتواء الخطابِ الفرديّ الإستعلائي، أو منطقِ التفرّد القطاعي الذي يُقصي ويُهمِّش من جهة؛ ويتحرّك ـ من جهة أخرى ـ بالمقولات والطرائق الإنتقائية والتلفيقية واللاقانونية. كلّ إلحاح على تفويق قطاعٍ أو شخصٍ أو جزءٍ يتكافأ مع تسفيل للعام والكلّي والأمّة، ومع تبريرٍ للايديولوجي والمسبق والقلّة، ومع تشكيكٍ في العقل والحوارِ والحرية وفي اعتبار الإنسان قيمةً في حدّ ذاته، أو غايةً تُشارِك وتُسهِم، تُحاوِر وتَترقّى وتزدهر.

لا نُعيد هذه العَصْمَنة إلى الأمة ـ أو إلى النَّحنُ ـ بعد أن انتزعنا الأَمْثَلَة الفضائلية والكملنة الأخلاقيةَ عن الفرد. فالأمّة، وفي حدود الإهتداء بالمنافع العامة والإرادة الجماعية والمصلحة العامة، تبقى أَوْلى من الفرد ـ أو أيّ سلطانٍ خارجيٍّ ـ في حكْمها لنفسها أي في الولاية الذاتية والتشريع الذاتي. لا نستعمل الكلمات الضخمة من مثل الأمّة وحدها خالدة، أو هي وحدها المعصومة. ذلك أننا لا نقول بأن الأمة، كما

---

(1) وسبق أن توسَّعنا في تحليل تأثير الشورانية على الصحة النفسية للفرد والوطن والفكر، للسلوك واللغة والأخلاق؛ ثم على تصوّراتنا عن الألوهة والمَعاديات وعالم الغيب.

الفرد، أَيْسَةٌ أو مقولةٌ ماورائية، جوهر أو كَيْنة، ماهية أو مطلق... فمثل تلك المقولات عن الأمّة ليست من الفلسفة الراهنة، أو من النقدانية السياسية الإستيعابيةِ[1].

3 ـ المرجَعيات الإفتائية، من الواحدي الأُحادي إلى المَجالِسيّ المتضافر.

الاجتهاد الفريقي متعدّدُ الإختصاصاتِ مطوِّرٌ لفلسفة الأخلاق ولفلسفة الدين. مُستَعِر الانفتاح والتجدّدِ والتفاعلِ مع الدار العالمية والفكر الكونيّ.

يتميّز الوعي المستقبلاني بأنه ضِرامي ومَرِن، عقلاني وشمولاني، مستعِرٌ وواقعاني. وهو يقوم بوظائف هي تعزيزُ الإبداع، وتوليدُ الحلول الإستراتيجية، وملء الفراغ، والردودُ على المشكلات المستجدّة على الصعيد الروحاني والأخلاقي والتكيّف الكوني والعلائقي. لهذا، فإنّ ذاك النمط من التكييف الإسهامي المحرِّر يَفرض تثمير طرائق العلوم وإمكاناتها المعرفية وفلسفتها ومنطقها؛ ولا يستطيع أن يكُون ذاتَه أو يَتحقَّق ويَنجح إنْ لم يكن اجتهاداً جماعياً، وتوليفاً تركيبياً وضرامياً للخبرة الفريقية، والتفكيرِ المبرمَج، والمتحرّكِ بالإختصاصات المتنوّعة المتضافرة والتخطيطية. لكأنَّ مؤسسات الإفتاء، أو السلطةَ المعرفيةَ المجتهدة، أو مرجعيات الإنتاج الفكري الديني، هي كلّها أصبحت وتصبح أكثر فأكثر بحاجةٍ إلى الحرية والتعدّدية الخِبْرَوية والمعرفية، وإلى العمل التقني المختلف والدقيقِ الإختصاصات وذي النظرة الموحِّدة التحاوريةِ والمؤسّسات الديموقراطية الشورانية. فبهذه الأمور كلها تغدو، بحسب قراءتي، العملياتُ الإجتهادية غير تعسُّفية وغير أحادية، غير تبريرية وغير مباشرة. فالإجتهاد عامّ وفي كل مجال، مؤسَّساتي، مَجالسي...؛ ذاك أنّه ـ في تلك النقطة الجديدة الموسَّعة من النظر في الأخلاق الفلسفية ثمّ في الدين الحَيّ ـ حضاري، فلسفي، أي أنّه «اجتهادانية»[2].

---

(1) جميع هذه المفاهيم السياسية اعتُمِدت عند الفلاسفة في التراث. للمثال، را: ابن سينا، كتاب المجموع، صص 37 ـ 42؛ ابن رشد، الخطابة، صص 68 ـ 70.

(2) من جارحات الاجتهاد أو أمراضه مرّ معنا: التبرير، الإزاحة، الأُحادي، التشبُّثي، المسبَق، خوف التجديد، الانسحابي، السلبي، التزييفي، التنكّر للواقع أو نكرانه، التكوين العكسي، التعويض، التغطية، الإبدال، التحصُّن... (قا: أواليات الدفاع).

القسم الخامس

الحوار سلاح وقُدرة وغذاء حضاري مستقبلاني

1 ـ الحوار مع الأديان المعدِّدة احترامٌ للحرية والمساواةِ والحق بالاختلاف.

التواضح والتبادلئ بين الهندوسي والتوحيد في فلسفة الأخلاق وفي الفضائل الفردية أو البطلَ الأفضل (أخلاقياً):

تستطيع موضوعات فلسفة الدين، داخل الفلسفة العربية الراهنة، الإنفتاح على الأديان الكثيرةِ جداً في الهند، كما في الصين وأممٍ أخرى لم نعرف كثيراً أو كافياً عن مفهوم الله تعالى في ثقافاتها. والحوار مع الدين المتأسِّس على فكرة الآلهة المتعدّدة ليس بلا معنًى أو سداد؛ ولا هو يخلو من إمكاناتِ تحقيقِ صلةٍ وشيجة، لكن مستورة أو قائمة في القيعان والتضاريس، بين الدين الموحِّد والدين المُعدِّد أو المُكثِّر [= الكاثوري]. فهذا الأخير، هذا الذي يؤمن باشتراك آلهةٍ كثيرةٍ راتعةٍ تتربّع، وتُشبع مشاعر إيمانية، قد لا يكون فاشلاً في توفير الردود للإنسان المتسائل عن الخلاص والمصير والسعادة، عن الفَرَح والرّضى عن الذات أو التوكيد الذاتي. . . الأهمّ، بحسب تحليلاتي، هو أنَّ جوهر الدين «الإشراكي» جوهر إيماني وحَدْسي، ونظر شمّال كوني معاً وبَشري، أرضي وذاتاني، روحاني وضَمّام. في عبارةٍ أقصَر وأخصَر، الشِّركُ ليس إلغاءً للديني، ولا للألوهية. الألوهية في الشِّرْك توجَد أو تكون؛ وقد تَقبع تحت التعدّد؛ فمن اللطيف الدّمِث أن تُقرأ الأباونيشادات والتصوّف أو العرفان الهندي

في ضوء التوحيد، أي بحيث نرى الإله الواحد هو المقصود والمتعالي، الجزئيُّ والكلّي، المشخَّصُ الناسوتي واللاهوتي، المحسوس واللامحسوس، الجسدي والروحي، الواحدُ والمتعدّد، وكُلّيُّ الحضورِ والإشعاعِ والكمال الأخلاقي. والأهَمّ، هنا، هو أنّ فصلَ الديني عن الأخلاقي سَهلٌ؛ ويوفِّر إمكان الحوار وشروطه بينهما، ثم بين التوحيد و«الشِّرْك»، بين المسلم والهِندوسي.

ربما يكون الفكر العربِسْلامي أسبق وأدقّ من عرف وعَرَّف بالأديان والأخلاقِ والمجتمعات في الهند؛ والجناح الهندي في الحكمة العَرَبِسْلامية غَنيّ ومتماسك، كونيّ ومترازِحُ الطبقاتِ المتراكِمة المتداخلة. والأزيد هنا هو أنّ للدين ـ أو للوجود الإسلامي والمسلم ـ مكانةً ومكاناً، أو فعاليةً وقيمة، في الفكر الهندي، وتطويراته لذاته وفلسفته الأخلاقية، وللإنسان الهندوسي وكثرةٍ من أديانه نفسها والقطاع الأخلاقي ضمنها.

إنّ الوعي الديني ـ وتماماً كما الوعي الأخلاقي ـ التوحيديَّ التنزيهيّ، في صقله لأُسُسه واستراتيجيته على ضوء المستقبلانية، يتخلّى عن الإستعلائي والإقصائي؛ وليس عن جوهره وعقله وأجهزته. وهذان الوَعْيان، كلاهما، يَنجحان ويتطوّران إنْ أَسَّسا تواصليةً حواريةً مرِنة، واعترافاً تبادلياً حرّاً وأفقياً مع المُشرِك والمُلحِد ولاسيّما مع المُشبِّهة والمعطِّلة والتأليهانيين أي حيث الإيمان بالله لا يتعدّى إلى الإيمان بالنبوة والمعاد وخلود النفس. ومن التراثي، أو المعهودِ الراسخ، هنا، هو أنَّ كبار الصوفيين وأهل العرفان، في الفكر العربي الإسلامي، استطاعوا بنجاح وجودةٍ وتفاعلٍ جزيلٍ استيعابَ التصوّفِ الديني الهندوكي؛ بذلك الإستيعاب والتحاور، استطاعوا بلوغ أسمى الآفاق وأوسعها في مجال أبعادِ الإنسانِ الكونية وفي الحب والعِرفان والخمرة الإلهية ورفع الإنسان إلى درجاتٍ قصوى من المعرفة والنُّورِ والقيمةِ، من الكمال الأخلاقي والإيمانيات والروحاني، من الخَير والسعادةِ أو الأملِ والانفتاح.

6 ـ أحكام وتَنتيجات.

أُشمولة في الوَعْيَيْن الديني المقارن والأخلاقي كَوْنيّ البُعْدِ والمدى:

1 ـ في الوعي الديني المضطرِم، مسلماً كان أم إسلامياً، قدراتٌ وإمكانات على

الحوار الإستيعابي التثميري مع روحية القرن هذا ثم القادم، والدارِ العالميةِ للفلسفة والصورة والسلعة. فهو وعي مستقبلاني أي ضرامي منفتح؛ ويعادي الإستبداد والإستعلاء حِيال اللاإيمان، والإيمانِ المُعدِّد، والإيمانِ اللاممارِس، والأبناء الصِّغار أي المذاهب [= الفِرَق] الفرعية، العلوم الطبيعية كما فلسفةِ العِلم المُعلمَنة المعلمِنة.

2 ـ لا شكّ أنّ ذلك الوعي الدينيّ قادر على توفير الطمأنة والحماية للكثرة الكاثرة بل للأغلبية الغالبة من الناس، ومحقِّقٌ أيضاً للردود على أسئلة هؤلاء حول الألوهةِ والمصير أو النفس والشرّ والفوزَيْن [= التحقّق في الجسد أي في الجسم وفي النفس، في الدنيا وفي الآخرة]. ومن ضِمن ديناميات الوعي الديني ومنطِقه وأجهزتِه، نَلحَظ تحرُّكه الإيجابيَّ بالقراءات المتعدِّدة، المتفاوتة روحانيةً واستمساكيةً حيال النّص الواحد. وثمّة أيضاً صلوحيته واستعداده لأن تَتَرْتَن فيه وتَتَرسَّخ استقلاليةُ الوعي الأخلاقي، والفكر السياسي المستقلّ، والعلمانيةُ، وحقوقُ الإنسان الفردية والإقتصادية والإجتماعية، والحرية، والتيارات الفلسفية، والوعيُ الكوكبي الكوني أو المتوقِّد بالعالمينية و«ربّ العالَمين»، بحبّ الحياة والطبيعة والزمان أو الدهر.

3 ـ لا يتأسّس الوعي الديني، التغييراني في نزعاته المستقبلية والتكيّف المتناقِح، على «إسقاط التكاليف»، أو على تغيير وظيفتها في التدامج والجَمعنة والتَرَوْحُن. إنّه في حركة تناقُحيةٍ دائمة من أجل الانفتاح، و التطهّرِ، والضبط المتفاعل مع حرية الذات، وإعادة المَعْنَيَة والتّعضِية. وفي سبيل ذلك، فهو يتحرّك بالعقلانية والواقعانيةِ والشمولانية؛ من هنا تتوقّد طاقاته اللامحدودةُ على العمل والصَّقْل المحرِّرَيْن للفرد داخل تكييفانية مع الواجب حُرّةٍ متناقِحة، متوازنةٍ إسهاميّة. ومن هنا أيضاً الحاجة ـ كما الرغبة أيضاً ـ بشعوره أنّه وعي عامّ، شَمّال، غير متسلِّطٍ، غير متنرجِسٍ مُسفِّل، محرِّرٌ وعالميني، يسمو فوق الروابط المكانية أو الأقوامية والزمانية. . .

4 ـ لعلّ خطاب ذلك الوعي الديني يَقدر ، وأكثر من قدرة أيّةِ عوامل أخرى، على تجاوز الوعي المذهبي. فهذا الأخير قد يبدو ناقصاً، جزئياً، مقفَلاً على ذاته؛ كما أنّه قد يتأسّس ويتحرّك ـ أحياناً كثيرة جداً ـ متغذّياً بالأواليات غير المباشرة (الناقصة، الرّيثية، الدفاعية. . .) في السلوك حيال الفرعي والوعي العام، وفي الإنتاج والمحاكمة

والتواصلية بين الروافد أو المختلِفين، المتمرّدين أو المحتجّين. يضاف إلى ذلك أنّ الخطاب الحواري ـ الذي هو بين الفرعي والعام ـ يُبلسِم القَلق، ومشاعر الذنب والدونيةِ أو النرجسةِ في الوعي المذهبي. إنّ الوعي الضّراميّ المشتَرك، والمستقبليَّ التوجّه والنزعة، لا يَلبَث عند التفصيلي والعَرَضي أو عند الرَّيثي والظرفي الزائل؛ فهو داعم لحقوق كلِّ مُبعَد أو مطرود، مَنسيّ، مهمَّش، أطرافي... ولا غرو، فإنّ على الوعي المذهبي واجب الإسراع في تغليب الإتجاه الأكثري، والأشدّ عمومية وشمولية. إنه لمن واجب الخصوصي ـ أو التجربة التاريخية القطاعية ـ محاورة ومُضافرة الأكثري والكثير، أي ما هو عامّ، وجَمّاع أو ضَمّام. وانقسام المتديِّن بَين وَعْيَيْن، داخل الوعي الكُلّي الواحد، يتبلسَم حين التخلّي عن الأواليات الإنتاجية والتقييمية غير العقلانية أو غير الشمولانية وغير الواقِعانية.

5 ـ إنّ الفصل بين الزمني والروحي، بين السياسي والديني، لا يُضعِف الدين العملي. فهذا الدين، المهتمُّ بالعملي في الحياة وبالإعتقادي، يتحرَّر من أثقالٍ وأغبارٍ بتحرُّره من مشكلاتٍ آنيةٍ وقلاقل سياسية وتوترات. وفي الواقع، إنّ ذلك الإنفصال، وهو استمراري متعرِّج معقَّد، يصدق أيضاً في مجال المَدَني والأخلاقي، الديني والأخلاقي، السياسي والأخلاقي، العِلمي والديني، العقلي والنقلي...

6 ـ في المدرسة العربية في الفلسفة والفِكر، يكون الوعي الأخلاقيّ كونيَّ البُعد، مقارِناً، مشتمِلاً على تجارب الأمم وتَعاقُب الهِمَم، غير مفتونٍ أو مبهورٍ بفهمٍ للإنسان والأخلاق والميتافيزيقيا موجودٍ في دينٍ دون دين، وقارةٍ دون قارة. وبحسب ذلك المنظور، يكون الوعي الأخلاقي، بَعدُ أيضاً، مُحاوِراً، كونِيّاً أي عائداً إلى البشرية كافة؛ متأسِّساً على نسبية الفضائل في المعمورة أو في الثقافات، وعلى تاريخية القِيم وإمكان تغيّرها وتَطوّرها.

7 ـ إنْ فَصَلْنا الأخلاقي عن الديني، أو عن المدَني والسياسي، نَصِل المنقطِع بينهما. وقد مَرّ أنّ القطيعة بينهما لا تحول دون تعميق أحدهما للآخر، أو دون تغاذيهما وتناضحهما ومن ثم تكاملهما ضمن الرؤية الفلسفية، أي ضمن النظرية الكونيةِ العالمينيةِ المقارنة والفكرِ المستقبلاني للانسان والمجتمعِ والتواصلية.

مرجعية مُقتَضَبة(*)

رضا (رشيد ـ)، السنة والشيعة. . .، المنار.

أيضاً:

ـ المنار، مج 29، صص 424 ـ 433؛ صص 531. . .، 595.

ـ م.ع، مج 30، صص 47 ـ 61؛ صص 405 ـ 409.

ـ م.ع، مج 31، صص 290 ـ 299؛ صص 625 ـ 627.

ـ م.ع، 32، صص 61 ـ 72؛ صص 145 ـ 160؛ صص 232 ـ 240.

الزعبي (محمد علي ـ)، لا سُنّةَ ولا شيعة. . . . بيروت، دار العلمِ للملايين، 1961.

ـ زَيْعُور، التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق، بيروت، دار الأندلس، 1979.

ـ كتابا الصّادق: حقائق التفسير القرآني ومصباح الشريعة، بيروت، مؤسسة عز الدين، ط1، 1993.

ـ الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية. . .، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1988.

ـ «الوعي الأخلاقي. . .»، في: التجربة الثالثة. . .، بيروت، دار الأندلس، 1984.

عطية (أ.ع. ـ ح. ـ)، «توفيق الطويل ودراسات القيم في العربية»، في: الكتاب التذكاري للمرحوم الأستاذ الدكتور توفيق الطويل، القاهرة، صص 119 ـ 196.

(*) المداخلة متابعة وإعادة قراءة لمكتوبات رشيد رضا في مجال المذاهب الإسلامية ومقالاتِ الإسلاميين. هنا أشكر جهود محمد رضوان حسن؛ فقد نقَّب، بعنايته المشهودة، في مجلدات المنار؛ وقدم الكشّافات المؤاتية لهذه المساهمة.

الفصل الثالث

المذاهبُ الأخلاقية
مقالُ التنويرانيةِ المحْدَثةِ في الحبّ

(فضاؤه الماورائي ونظريته في المعرفةِ والفضيلة)

1 ـ الحُبّ، تلك القيمة الكبرى، يؤخَذ، في المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة، بمثابة «مقولةٍ» فلسفية، أو أفهومٍ هو فكرة مركزيةٌ تؤسّس نظريةً في الأخلاق. ففي تصنيفها للمذاهب الأخلاقية المتداخلَة، تضع المدرسةُ العربية **«مذهب الحبِّ»** إلى جانب **اللذانية** (المذهب في اللذة)؛ **والسَّعادوية**؛ **والخيرانية**. . . .؛ بل، وأيضاً، إلى جانب المذهب الذي يقيم الأخلاق، أو «علم الفضائل»، على **«التحمُّل والتَّجمُّل»** (الصَبْر، التصبُّر، الاصطبار) تجاه المرض والجوع والألم ومآسي الوجود، وتجاه المخاوف من الموت والمستقبل وعلى الأحِبّاء والممتلكات. . .

وسبق، في أكثر من مكان[1]، أن وضعتُ المذهبَ العربيَّ والإسلامي في الفضائل الأربعة (العفّة، الشجاعة، العدالة، الحكمة)، ذلك **«المذهَبَ الأرْبعيَّ»**، مترافِقاً مع مذاهب أخرى، من مِثل: النظرية الصوفية في **الفضيلة المعيوشة** أي في التجربة الأخلاقية الفردية الحيّة، أو معرفة الفضيلة من الداخل **وبالمعاناة**. . . ومن النظريات الأخلاقية الأخرى، مَرّ معنا: الآدابية، الأخلاقيات المسيَّسة الإرضاخية، التعاملية، اليَنْبغِيّات، الواجبيات، الوِعاظة، الأقوالية (الأقوال المأثورة، الحِكَم،

(1) را: أعلاه، الفصل السابق؛ والحبّ، هنا، مأخوذٌ على أنه عيِّنة تُمثِّل المذاهبَ الأخلاقية التي تتأسّس على الحرية، على العلائقية الأفقية والاقتناع الذاتي، على رفض آدابيةِ ويَنْبغياتِ الانصياع والطاعةِ خوفاً من السلطة والقواهر الأخرى.

ومحاسِ الكَلِم. . .). وكلها مشارب تَتَداخَل وتَتَكامَل، تَتَشابك وتَتَضافر بجدليةٍ تفاعليةٍ وتَحاورٍ حَيٍّ مستدام.

2 ـ تَتَغيَّر النظرةُ إلى الحبُ بين الأشعري والاعتزالي، الصوفي والبرهاني، العِرفاني والحَرْفاني، الدهمائي والكلامي. وذلك الاختلافُ في النَّظَر أو التفسير والتأويل والفهم يتكافأ مع اختلافٍ في الماورائيات، وفي طرائق المعرفة، وفي تَصور القيمة وعلاقتها بالعقل. **بحسب تَصورِ هذا المذهب أو ذاك للألوهة والطبيعة والغيب يكون التَصوّرُ للحب والقِيمة**، للمعرفة والقلب والعقل، للحَدْس والذوق والدين. **كلُّ تَصورٍ للحُبّ يُخفي تصوّراً مسبقاً للألوهةِ والإنسان**، للأَيْس واللَّيْس، للوجود والعقل، للمعرفة والقيمة، للفضيلة والخير، للسعادة والفوزَيْن.

3 ـ ومع القول بأنّ لكل مَشربٍ في الحُبّ ميتافيزيقا معيَّنة أو خاصة، يترافَق ويتكافأ القول بأنّ لكل مشرب في الحب نظرية معيّنةً أو مشاربَ خاصةً في المعرفة. . . وطريقة الحبُ في المعرفة، كما هي في الفضيلة، لا تَستنفِد؛ إنها لا تكفي، حتى وإنْ استطاعت أن تكون نافعةً سديدةً في بعض الحالات.

4 ـ والحبُ، في تجربة السنوات الأولى من العُمر أو النموّ، يبقى عاملاً وحاجةً في الصحة النفسية الاجتماعية للطفل واليافع والمراهق؛ وللراشد، أيضاً وأيضاً (را: زيعور، المدخل إلى التحليل النفسي والصحة العقلية). ومن النافل التوقّف، قليلاً أو كثيراً، للقول إنّه عامل أساسي أيضاً في العلائقية والتشخيص والعلاج، في الحياة والمجتمع والأخلاق، في الإنسان والتربية والسياسة، في تحقيق الخير والسعادةِ، الفرحِ والفوزَيْنِ.

1 ـ المقالُ ومقولاتهُ:

يطرح الحبُّ مشكلاتٍ فلسفيّةً بالرغم من أنه يشكّل موضوعاً جسدياً، ويتدفق بمثابة رغبة، وغريزة، وطاقة، وأَلْفِ شهوة، وألف أزمةٍ علائقية إنْ إبّان السنوات التأسيسيةِ من الحياة التواصلية، وعُمْر الكفاح والإنتاج عند الإنسان، أَمْ إبّان الشيخوخة والرغبة بالاستمرار والتجدّد.

قد يتلخّص «الحب الجسديُّ» بلوحةٍ فنيةٍ تتكلّم عن مسافرٍ، أو صيادٍ يتجوّل متنزِّهاً، متوكئاً عصاه بيد، وحاملاً على كتفه شيئاً ممسوكاً بيده الأخرى. وتلك اللوحة التي أختارُها، أنا، كتعبيرٍ عن الحب «الجسديّ» بين البشر، تتفسَّر كما النزهةُ يراها الإنسان في أحلامه، أي برحلةٍ في الجسد تقودها الرغبة. هنا لا أظن أنّ فرويد كان أول من أشار إلى أنّ النزهة في حلمٍ، أو في روايةٍ غرامية، تَحْمل معنى جنسياً؛ وإلى أنّ هناك تماثلاً وتبادلاً في الرموز بين أعضاء جسدِ الإنسان وأشياءٍ من عالم الطبيعة كالأشجار والأثمار والينابيع، كالغابة والتلال والقمر والليل... إنَّ التحليل النفسي الراهن شديد العناية والإيمان بذلك التفسير. ولا اعترض، أنا، هنا، على أن قَطْف الزهور وشمَّ الروائح العطِرة، أو صعودَ الجبال والنزول إلى الوديان، حركاتٌ وأفعال تعاد تماماً إلى ذلك التعبير للحلم، وللكلام الشعبي والتنكيتِ والتلميح... أَوَلا تكون القصة، في أحيانٍ كثيرةٍ جداً، تُضمِر ذلك المعنى نفسه؟ أَوَ لا تكون القصة نوعاً من روايةٍ لحلم، أو لنزهةٍ، أو لتجربةٍ في ذلك المضمار المرغوب، أو المتخيَّل حيناً، والفعلي أحياناً[1]؟

إلى جانب مقولة الحب من حيث دورُهُ في الحياة والمعرفة والعلائقية تقوم مقولاتٌ أخرى قريبةٌ منه تستطيع أن تؤسِّس أو قد تُحرِّك وتقود البُعد الما بَيْن حضاري داخل الدار الواسعة للثقافات والأمم أو الأديان واللغات... فمن الحالات غير المتوقِّدة بالحب: حالةُ الشرق والغرب أو العربي والغربي، حالةُ مساندةِ القوى العظمى للصهيوني المُهاجِم الراغب ومعاداتها وقلة اكتراثها بحقوق الفلسطينيين والعرب، حالة العالم الإسلامي والثالث في العلائقية مع الأقوياء أو مع الأغنياء والفقراء.

ليس جديداً أن نلتقِط ارتباطَ الحبِّ بالهمّ الفلسفي الراهن المحض أو النظري؛ ثم بحُبٍّ هدفهُ رفعُ مستويات الإنسان المغبون، والتداخلُ المتكاملُ المتآلف بين المذاهب الفقهية أو الأُممِ العالمثالثيةِ كما الإسلامية... غير أنّ الهَمَّ الثاني، على حدّ ما أظن، هو اهتمام الحبِّ الموقِّدِ للإيمان بضرورات الانفتاح على التقدّم للتعلم والتحصيل، ولإعادة بناء الذات المنيعة؛ وبأن يتوقّد كلُّ ذلك بفلسفةٍ في الحب، أو

(1) للمثال، را: زيعور، كتاب التقسيم في تعبير الحلم، صص 69 ـ 78.

بنظريةٍ في التسامح والتَّحابُب، وفي التعاطف والحِوار، وفي الصفح والغفران.

وقبل الانتقال إلى محاكمة خطابِ الحبِّ في الأخلاق والقيمة والأَيْسِيّات (عِلم الوجود، الأنطولوجيا)، أودّ أن أعرض رأياً يَجعل الحبَّ مؤسِّساً في «علم البطولة»؛ ثم كاشفاً أو أداةً تستطيع اكتشافَ لاوعيٍ ووعي الإنسان، وأسلوبه في الحياة، والمحركاتِ القسريةِ أو المسبقة المطمورة للنص والخطاب. في عبارةٍ أخرى، ما هو «البطل» المُحِبّ، أو ما هي خصائصه وطموحاته؛ ما هي فعاليته ومردوديتهُ والصورة المثالية التي يَرسمها لنفسه، أو التي «يُحِبّ» أن يراه الناس عليها؟ قد نكتشف صفاتٍ عَظَماوية، ودوافع أساسيةً معيّنة، وحاجاتٍ ثانويةً مشروعة، ورغباتٍ غير واعيةٍ مقموعة (را: بَطْلَنةُ شخصيةٍ مؤسِّسة؛ عِلم البطولة والخلاص، الحُبُّ في درجته القصوى...).

لا أُحِبّ التلميحَ، في محاكمة فعالية الحب، إلى نرجسيةٍ وخجلٍ هنا، أو إلى نُفاجٍ هناك، أو إلى غريزةِ التفكّك والاندثارِ هنالك (وهي غريزة مرتبطة تماماً بغريزة الحبّ، ودلالة عليه). ولا أنكر أنّ في الحبّ إمْراضاً وأَمْراضاً وانجراحات، انحرافاتٍ أو تصلّباً أو ميوعة. ولا مجال أيضاً، في ذلك المجال عينه، للكلام عن وسواس أو هَوَسٍ وعُصاب، عن الغلوّ والشطح والأحادية.

2 ـ روحُ الحبّ تَبقىٰ محرِّكاً للحياة والفِعل والتواصلية.

الحبُّ ديناميةٌ للفكر والقِيَم، للقول والانفعال:

نبدأ، الآن وهنا، بتقديم عرضٍ أو بسْطٍ للرؤية العربية الإسلامية للحب؛ ومن ثم للمحبة (الحبّ المؤسطَر، المعنى الميتافيزيقي)... نستطيع، في توطئةٍ، أن نتوكأ على الأحكام التراثية، الإيجابيةِ جداً، في الحبّ: «كان الحب منذ كان الإنسان...، والحب موجود منذ وجود الإنسان...؛ فهوالأصل في نشأة الكون وتنميةِ الإنسان»[1] (را: الحبّ في التجربة العربية الإسلامية، أي التجربة الأرومية).

لا يُرىٰ أنّ للحب تعريفاً نهائياً، أو تعريفاً حاسماً وجازماً. هنا، وعلى سبيل

---

(1) للمثال، را: مهدي فضل الله، وهم الحبِّ والعُمر، صص 7 ـ 34.

الشاهد، يُعرَض رأيُ **الديلمي** الذي يقسم الحب إلى: نوع إلهي، نوع عقلي، نوع روحاني، نوع طبيعي، نوع بهيمي... كما يرِد، وهنا أيضاً على سبيل الشاهد، المقالُ في الحب ودرجاته عند **ابن داوود**: يقع، عند البداية، الاستحسان؛ ثم تأتي درجة أرفع هيِ المودة، ثم المحبة، ثم الخلة، ثم الهوى، فالعشق، فالتتييم (را: الديلمي، عطف الألِفِ المألوف...).

يضيف **ابن قيم الجوزية** [= ابن الجوزي]، إلى هذه الدرجات السبع للحب، الوله، والوله يأتي من التتييم. ومن الطريف أيضاً، عند هذا الفقيه الإمام، أنّه يَذكُر حوالي خمسين اسماً للحب (را: روضة المحبين ونزهة المشتاقين).

لعلّ أثمن الدراسات النفسية للحب، في الفكر العربي، تَحْضَر في كُتب فقه اللغة، وفي المعاجم، والتفسير... في كلامٍ أَخْصَر، كان علماء اللغة أبرز النفسانيين. فاللغاويون قدّموا نظراً دقيقاً في ظواهر نفَسية من نحو: الحب، الحزن، الألم، الحُلْم... وعلى سبيل الشاهد، إنّ الثعالبي، في «فقه اللغة»، قد ميّز بنجاحٍ وتنظيمٍ رائعَيْن بين فروقاتٍ أو درجاتٍ أو اختلافاتٍ ضمن الظاهرة النفسية الواحدة. فهو يميّز بين أحد عشر مصطلحاً للحب؛ لقد مَرْتَبَ أو أقام تمرتباً يبدأ من الحب عند القاعدة أو المنطلَق، وينتهي عند التدليه، ثم الهيوم أي الموصِل بصاحبه إلى الهيمان على وجهه (را: الهيام).

أخيراً، قد يكون الأهمّ في الدراسة التاريخية لمقولة الحب، في التراثات التراكمية العربية والإسلامية، هو النظر الصوفي في ذلك المجال الراقي المتميّزِ للحب؛ للحبِّ اللانهائي والعائدِ إلى الفلسفة والأخلاقيات والقيميات... إنّ مدى الحب غير محدود؛ لكنه لا يقع خارج العلائقيةِ بين الإنسان والإنسان من جهة؛ ثم هو يقع، من جهةٍ أخرى، بين الإنسان والمطلق أي الأسمى والأكبر من حيث الوجودُ والخير كما الكمالُ والسعادة والفرَح.

3 ـ الحب عند بعض المشاهير من الصوفيين وفي الكرامات وأهل المتعة.

التجربة العربية الإسلامية في الحبّ:

ليست دراسة المحبة عند الجيلي، كشاهد، مستنفِدة. فصاحب «الإنسان

الكامل» اعتنى بذلك الميدان جيداً، وقدم للفكر العالمي قولاً في الحب رائعاً وشمولانياً يعود إلى الإنسانية جمعاء، وإلى الحب عند الإنسان في كل حضارةٍ، وعند كل أمةٍ أو دين، وفي كل مجالٍ أو زمان. . .[1].

إنّ للحبّ، عند الجيلي، تسعة مظاهر: الأول هو المَيل؛ والعشقُ هو المظهر التاسع[2].

تتعمق وتتسع مساحة الاختلاف، بين التجربة الأرومية وتجربةِ المدرسةِ العربيةِ الراهنةِ في الفلسفة، بمقدار ما يتوقف الفكر المحلِّلُ عند البُعد اللغوي؛ وعند الفروقات أو النيصات، الحِدّات أو الدرجات، إنْ في الكلمة أَمْ في الظاهرة النفسية الاجتماعية والفلسفية، وإنْ في اللغة أمْ في الوعي والسلوك والأخلاق.

قد يكون قليلَ الجدوى والمردودية، ضئيلَ الفعاليةِ والمنعة، اختتامُ القول في الحبّ بإنّه ذو أربعة عشر نوعاً أو درجة؛ فلو لبثنا عند تلك النقطة نكون قد وهبنا، مجاناً واعتباطاً، أداةً لأيّ راغبٍ في التقزيم والتسفيل، كما في التضئيل بل التقريع والتأثيمِ، للفكر العربي، وللدار الإسلامية، وحتى للحب نفسه ولإمكان تأسيسه لمذهبٍ في الأخلاق أو في القيمة والفضيلةِ ومعيارِ العمل.

نبقى في الشكلاني والحسي واللغوي، كما في الخارجي واللفظانية، إن قزّمنا مكانة وقيمةَ الحب في الوعي أو القول الفلسفي العربي والوَعْياتِ الإسلاميةِ المختلفة. فهي كلُّها تَتميّز بأنَّها صَقَلت الأبعاد العالمية والنظرة الشمولية للحب والجنس والغُلمة (الشَّبَقيات، الايروطيقا). وفي كلامٍ أدمث، أنا، لا أرى دقةً وصوابيةً في كثرة التسميات للحب. فكثرة الألفاظ التي تُطلق على مسمّى واحدٍ قد توقِع في الميوعة والترجرج، وفي مرضٍ لغوي، أو تفكك عقلي أو نفسي، وانفلاشٍ رخو، وفكرٍ فضفاضٍ قعقاع.

---

(1) را: سهيلة الترجمان، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، بيروت، مكتبة خزعل، ط1، 2002.

(2) سعاد الحكيم، إبداع الكتابة. . . (بيروت، دار البراق، 2004)، صص49 ـ 50؛ صص 75 ـ 81: من البيت 17 حتى 69.

ومن جهةٍ أخرى، أنا، لا أعتقد أو أثق بسدادٍ في الهرمية بين ما يقال إنه درجاتٌ *في الحب تبدأ من الأدنى ثم تصعد نحو الأعلى فالأعلى. إنّ افتراض مِرقاةٍ (أو* تَمَرْتُب) سُلَّمية، أو تكون على شكل معراج، يبقى فرضية ليست تكون تفكيراً منيعاً يقدر على الصمود وإنتاج المعرفة الدقيقة أو تطويرها. فالميدان ميدان عواطف أو نفسانيةٍ لا تخضع للتقطيع والوزن، ولا تحكمها مِحكّاتُ القياس والتجربة المعادة. كما أننا لا نستطيع المفاضلة هنا، ولا إمكان على التقييم. ولا غرو، فالفكر، هنا، لا يمتلك معايير كي يضع درجةً من الحب فوق درجة. وليس للعقل، هنا، أيّ قدرةٍ على صنع حقائق، واعتمادِ مقاييس ثابتة ودقيقة أو موضوعية؛ ولا على صياغة قوانين عامةٍ شاملة (را: العلوم الإنسانية والعلوم الدقيقة؛ صعوباتُ التفسير الخطي المستقِيم).

4 ـ إشكاليات الحب في الفكر الفلسفي الأخلاقي:

أ/ ذكرتُ في «ذكريات الوعي الجامعي 1950 ـ 2000» أنّ أحدهم راح يؤكد للحاضرين، في ندوة أكاديمية، أنّ حضارات الإسلام، والتراثاتِ العربيةَ بخاصة، لم تَعرف الحبَّ الذي هو مطلوبٌ لذاته وليس خوفاً أو طمعاً، أو لاستجلاب منفعةٍ أو لذةٍ، أو لإشباع عاطفةٍ أو شعورٍ، اعتقادٍ أو فكرة...

هنا فكرة أو «شَغْلة»، مقالٌ أو نظر، بلا دقةٍ وبلا مسؤولية. وهنا يبدو القول جزافاً، اعتباطياً، ارتغابياً، أيديولوجياً، هراء، أجوف...؛ وهذا، كي لا أقول إنّه قولُ «البطلِ المناهِضِ» (الساخط، الجارحِ المنجرِح، القاتل، الأقَلاّوي...)[1].

ب/ بعد دحض ذلك المنطق، المتهاوي والمثَبِّطِ المتعصِّبِ وغير المُحِبّ، ننتقل إلى الإشكالية الثانية التي تنتهي بنا إلى تأكيد أننا قد تجاوزنا، في الفكر الفلسفي العربي الراهن، الخوفَ والحذرَ من اعتبار «الحب الإلهي» (الصوفي، الأسمى والمنزَّه، المحض) منطلِقاً من الحب الطبيعي. هنا مرحلتان أو درجتان تتمايزان، لكنّهما تتغاذيان وتَتَواضحان، تتكاملان وتتفاعلان، تَتَناقَحان وتَتَناضحان.

---

(1) نلفظ هذه الأحكام عينها على المقال في انعدام الروحاني داخل الفكر والدين في الثقافات الإسلامية والعربية وأممٍ عالمثالثيةٍ عديدةٍ.

بينهما استمرار، ومرور، وتواصل. إلا أنّ ذلك الاستمرار ليس خطياً أو مستقيماً، ولا هو آلي وحتمي. إنه استمرار متقطّع، تَعَرّجي، متكسِّر. فالتشظّي والفجوات، والتأزم والانفصال، والتفاعل والجدلية، خاصيةٌ أساسية ومُكوِّنة. فالوصل هنا تَقَطّعاتٌ وإغناءات، والقطعُ بين النوعَيْن من الحب لا يَحجب التواصل (را: القَطْعَوَصْلية، تجاوز الفكر الراهن للثنائيات أو لمنطق المتكافئَيْن). أنا إلى جانب قول الديلمي: «اعلمْ أنّا إنّما بدأنا بذكر المحبة الطبيعية، لأنّه منها يرتقي أهلُ المقامات إلى ما هي أعلى منها حتى ينتهي إلى المحبة الإلهية»[1]؛ وأُضيفُ فأقول: إنّ ذلك الارتقاء أو المرور بين القطبَيْن ليس حتمياً أو انسيابياً؛ إنّه تفاعلٌ وتَداخل، تكامل وتغاذٍ متناقِح.

5 ـ التغييبُ أو التهميش. العنفُ والإرضاخُ والمحاصَرة.

فضاء الحبِّ والسَّمْحِ والصفح والغفران. إشكالية الحب والموت:

في تقديم حقوقِ الإنسان (طفلاً أو امرأةً أو شيخاً)، بحسب الإسلام في هذا العصر وما بعده، تقديماً موجّهاً إلى هذه الحضارة وما بعدها، يأخُذُ الفكر العربي الراهنُ المبادرةَ في إقامة تفاعلٍ متناقِحٍ متواظِب بين التصورات السياسية المغيِّبةِ للحب، أو المجتنِبةِ له، أو المعادية له، والتصوراتِ التي رفعته حتى كادت ترى فيه أَيسَةً أو كَيْنة، جوهراً أو ماهية، فكرةً «محضةً» أو «حقيقة» متعاليةً قادمةً من خارج المكانِ والزمان أو الوعيِ والتاريخِ والمجتمع. فالتياران، الحُبّ والموت، تساكنا داخل التراث؛ وتصارعا أيضاً؛ فتغلّب التيار المغلِّب للرسوم والأشكال أو للمظاهر والحَرْف في بعض المجالات (الفقه، التفسير، عِلم الرواية والدراية...)؛ وهذا، في حين أنّ التيار المتحرِّكَ بالحب أو المحرِّكَ للمحبة وقيمها ذاتِ الصلة، كالصّفح والغفران أو التسامح والعفو، قد انتصر في مجالاتٍ أخرى تميّزت بإطلالتها على الكون والمعمورة، بأبعادها العالمية العامة، بمجال وأَبعاد العالَمينيةِ المنفتحة على البشرية كافة بل والأديان بأجمعها كما الأمكنة والآفاقِ والميادين قاطبةً.

---

(1) قا: م. فضل الله، م.ع، ص13.

ذلك الصراع بين قُطبَيّ القيمة الواحدة، بين طَرَفيّ الحُبّ، بين الحياة والموت، قد حُلّ، في المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر وفي الحُبّ والاستراتيجيا، بحيث لا نُبهِظ الحُبّ بمدلولاتٍ غير واقعِية، وحُمولاتٍ ما ورائية. كما أننا لا نجعله مائعاً ورخواً، فضفاضاً وطنّاناً، إسقاطاتٍ وأُمْنيات، «دعايةً» لأمّةٍ أو لثقافة، ولإيديولوجيا أو لاستراتيجيا. وأخيراً، إنّ الأدهى، أو الأشد تخلّفاً، هو أن لا ننجح في صقل الأفكارِ الرافضةِ للتعصب والإرضاخِ والعنف، للتفكّك والإلغاءِ أو الإفناءِ والإقصاءِ، وللاستبداد في الرأي والموقف والقراءة، وللنظر المنجرِحِ كما للسلوك الجانحِ أو العدواني والقاهر. إنّ قيم الحريات والشورانية، كقيم المساواة والعدالة، تتلازم وتتبادَل الغذاء والارتقاء مع قيم المحبة والتسامح والصفح وشتى القيمِ الأخرى التي تتوقّد بالانفتاح والتقبّلِ والمرونةِ، وبالتعدّد والاختلافِ والتحاور. هذا الخطاب في «الحُبّ المحْدَث»، المُعادِ إلى الساحة والنور والأخلاق، يُعيد إلى الحضور خطابَ الشورانيةِ المُعادي للدوغمائية والانصياعيةِ والحَرْفانية، وللواحدية الأحديةِ في الفكر والنص والمجتمع، في الحياة والقيم والتعاملية، في القيمة والفضيلةِ والمعايير.

6 ـ حالةٌ للتشخيص والمقارنة. المرأةُ المحبوبةُ المُحِبّةُ إنسانٌ مستقِل وحُرّ.

قدرةُ الحبّ على خلق الفرحِ في النفس والفعل، في الآخر والفضاء المشترك:

المقالُ في الحبّ مقالٌ في التوكيد الذاتي، وتعميقِ التعبيرِ عن الذات؛ وخطابٌ في تحرير الإنسان من الاستبداد واللامساواة والدونية، من الفقر والإحباط والانجراح، من الطاعة العمياء والإرضاخ والاستبعاد، من الانصياع والامتثال وعبادة المحظوظين.

المرأة، كما الرَّجل، يصقلُهما الحبُّ، ويعطيهما معنًى ويعزِّز فيهما احترامَ الذات والآخر والتواصلية. بالحب تعي المرأةُ الشعورَ بالأنا الواثقةِ المنيعة، والفعّالةِ المشرِّعةِ لذاتها، والمحميَّةِ بقيم العدالة الاجتماعية والمساواةِ والحرية[1].

(1) را: بطلاتَ الحبُ في التراث العربي الإسلامي (رابعة، عبلة، ليلى، بُثَينة، ولادة بنت المستكفي). إن المزيد من الحُبّ وقودٌ قادر، بحسب خِبرتي وتحليلاتي، على تعميق المساواة بين الجنسَيْن؛ وعلى إعطاء كلٍّ منهما حقوقه بالحرية والمساواة والتعير الذاتي.

تؤكّد القراءةُ النفسانية للقصة، أو للأدب والأسطورة، أنّ الحبَّ، عند بطلةِ الحَدَث أو مؤسِّستِه ومحرِّكته، أداةُ إرفاع، وتحوّلٌ نحو الآخر إلى درجةٍ قصوى قد تصل إلى نكران الذات والتضيحة، وصقلِ الذاتِ وبلورتِها كطاقةٍ على العطاء الأنبل والأسمى، وكذلك على الترفّع والتنزُّه أو التجرّدِ فوق الأرضي والمادي كما الشهوة العابرةِ واللذةِ الفانية والمتعةِ الحسية الزائلة. وتُظهِر القراءةُ النفسانية أنّ المرأةَ المُحَبَّة المحبوبة غايةٌ وليست مجرد وسيلة؛ وشخصٌ اهتدى بواسطة الحب إلى حياةٍ جديدةٍ سعيدة يُفعِمها الفرح المنبَجِسُ من داخل النفس، من فِيّاويَةِ الإنسانِ وفضائه أو من علائقيته وحريته[1].

7 ـ المحدودية في وجودية الحُبّ ومجالِهِ وقدرتِهِ.

الحاجة إلى العقل معاً والقلب. تفاعلُ الطاعةِ والإرادة الحرة:

لا شك في أنّ المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة تجعل من المحبة قيمةً بارزة؛ لكنها ليست القيمة الأبرز أو الكافية النافية. فالإنساني، في الإنسان، عقلٌ وقلب؛ حُبٌّ ولوغوس، حياة وفناء، طبيعة وثقافة، حتمية وحرية، ذاتٌ وموضوع، حدسٌ ومنطِق.

إنّ الفلسفة العملية، العقل العملي، أو المذاهب في الأخلاق والقيمة والخير والجمال، لا ترى في المحبة مفسِّراً أحادياً لكل الفضائل، أو عاملاً هو الحاسم في تكوين الوعي الأخلاقي وتغييره. فهذا الوعي يحتوي أيضاً على العقل، والواجب، والحرية، وكرامة الإنسان، ومشاعر سامية عديدة. . . من هنا يكون غير دقيقٍ وغير مقبولٍ اعتبارُ المحبة قيمةَ القيم، والقيمةَ المطلقة، والمعيار الأوحد، والبدايةَ كما الغاية، والمؤسِّسة للوجود والمطلقِ والدَّهر، للفضيلة والأخلاق والمناقبية.

والمحبة، من حيث هي تُمثِّل قيمَ القلب، تبقى بمثابة عاطفة. والعاطفي أعجز من أن يفسِّر الوعيَ الأخلاقي، ومعايير السلوك، وموازين العمل، وطبيعة الخير كما الفن والجمال. . . تبقى المحبةُ قاصرةً عن تأسيس المذاهب الأخلاقية والتاريخ،

---

(1) قا: الحُب الصوفي (وهو عالَمِينيٌّ البعُد والخطاب، مسكوني، شمولاني وموحِّد للخطابات أو البشر أو الأديان) عند: رابعة، الحلاج والشبلي، ابن الفارض. . . ولعل ابن عربي هو الأهَمّ والأشهر من الجيلي.

الإنسانِ والفكر، الوجودِ والمصير. فالحياة أوسع من أن تتفسر بمقولةٍ واحدة مهما بولِغ بتمطيطها وتضخيمها، وقسرها على قبولِ التنوعِ والاختلافِ والتعدد كما الحركةِ والفسادِ والصيرورة.

وبَعدُ أيضاً، إنّ المذاهب التي تؤسِّس الإنسانَ والأخلاق وحتى الميتافيزيقا على حضور الحب أو غيابه ليست واقعيةَ التفكير؛ لأنها مذاهب نظريةٌ لا تنطلِق من محدودية الإنسان، أو من الوعي بضعفه. فالإنسان منخرطٌ في شروطٍ موضوعية تضغط على الشخصية، وتُقيِّد الحريةَ، وتعيد الوعيَ والإرادةَ إلى التفاعل مع مشكلات الحياة والمجتمع. قد يستحيل على معظم الناس تَقَبُّلُ إملاءات الحب على الإرادة؛ ولا سهولةَ أبداً في أن أكونَ ما أُريد، وما أُحِبّ أنْ أكون (را: الموانع والإرادة، الحواجز والحرية، الشروط والوعي، الطاعةَ والتحرّر، الحقل والأنا، الواقع والقيمة، الغياب والحضور، اللاواعي، القسري، البنيوي، المسبَق...).

8 ـ جذور الحُب وجذور اللذة بَشَرية.

وحدةُ الحُبِّ الإلهي أو المحضِ أو الصوفي واللذةِ الروحانيةِ أو المعنوية.

من الجسم إلى الجسَد (الجسم البشري) ومن الواقع إلى الما يَجِب:

الحبّ الطبيعي هو البداية، والقناةُ أو الطريق، والغذاءُ والنّسغ. وليس «الحبُّ الالهي» في قصده للمطلق، أي لذات الله، أو للبقاء في الله، أو للحقيقة المجرَّدة، أو للحبّ المنشودِ لذاته، قادماً من خارج الجسد والغريزةِ أو الوعيِ والمجتمعِ والتاريخ. الحب «الإلهي» منغرس في البشري، أو في النَّفْس والحياة والنزعات. وهو تجربةٌ مُحايِثة، ذاتية، فِيّاوِيَّة. وهو قولٌ فلسفي، ونظرٌ كونيٌّ، في موضوعٍ هو المتعالي، أو الأكبرياتُ قيمةً ووجوداً ثم شمولاً وحضوراً.

المحبة الطبيعية إذا ارتقت «وطلبت كمالها والوصول إلى غايتها والارتقاء إلى معدنها... ترتقي [إلى المحبة] الإلهية، درجةً درجة. كلّما قربتْ درجةً ازدادت شوقاً إلى ما فوقها حتى تتصل بالغاية القصوى»[1].

---

(1) قا: م. فضل الله، م.ع، ص14.

يرى ابن الدباغ، في «مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب»، أنّ الفَرْقَ والاتصال، القربَ والابتعاد، بين المحبة أو اللذة البدنية ثم المحبةِ أو اللذةِ الروحانيةِ يكون بأن: «... تنصرف [النفس] عن عشق بدنها الذي كانت تحبه وتعشقه بطبعها... ثم تتوجه بوجهها إلى حب اللذات الروحانية، ويصير حبها للصفات المعنوية أكمَل إلى أن تتبرّم بما كانت فيه مِن قبل».

ما قاله الفكر الأخلاقي العربي، والإسلامي بعامة، في اللذة الحسية، واللذةِ المعنوية أو الروحانية، قابلٌ كله لأن يكون قولاً صائباً فعالاً في المحبتَيْن الطبيعية والإلهية أو الصوفية. هنا نقول: إنّ المذهب اللّذّاني، اللّذّانية، في الفكر الأخلاقي عند العرب، حرث هنا جيداً؛ ولم يقع في التشاؤم ورفض اللذة الجسدية. وقد يبدو أنّ الجسد خاضع آلياً، في الفلسفة اللذانية، إلى الروحاني والجوهراني؛ غير أنّنا نستطيع التأكيد بأنّ ذاك الجسد لم يكن عند الجميع بمثابة الطين، أو القفص، للنفس (را: الجسدانية، النظرية العربية والإسلامية في الجسَد أي في الجسم البشري).

9 ـ كلمة شَمّالة. منخولٌ ومستصفى:

إنّ الحُبّ كان في الفكر العربي الإسلامي، ثم هو اليوم أيضاً في الفكر العربي الراهن، أساسياً في تشييد وتطوير مذهبٍ في علم الأخلاق؛ وفي صقل وتهذيبِ الأخلاقي (الفضائل، القيم) عند الفرد وفي المجتمع، وفي الحضارة والتواصلية؛ وفي الحرية ومن ثم في محاربةِ الطاعة ورفضِ الاستبداد أو الرضوخ والإرضاخ.

وجعل الفكر الإسلامي، التأسيسيُّ والفكر العربيُّ المعاصِر ثم الراهن، المحبة **مقولةً كونيةَ الأبعاد أو عالمينية، موجَّهةً إلى جميع البشر بغض النظر عن الانتماءات** مهما تنوّعتْ واختلفَت، أو تناقَضتْ؛ ومقولةً تحكُم العلائقية بين البشري والإلهي، وتَفصْل بين الأونطولوجي والقيمي.

وتفاعلت تلك المقولة، أو النظرية، مع المحبّة في الأديان الأخرى[1]؛ ولاسيما مع الدين العربي الثاني، مع المسيحية المنفتِحة المنفصلة عن المُحِفّ الغربي، مع

(1) قا: الـ«بهاكتي»، في: زيعور والزعبي وجنبلاط، البوذية والهندوسية، بيروت، دار البراق، 2004.

المسيحية المنفتِحة المنفصلة عن المُحِفّ الغربي، عن الاستعمار والرغبة الغربية بالهيمنة وفَرْض الطاعة المكروهة وغير العقلانية بل وغير الأخلاقية[1].

مرجعية:

1 ـ ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والآلاف، القاهرة، دار المعارف، 1977.

2 ـ الحكيم (سعاد)، المعجَم الصوفي، بيروت، دار دَنْدَرة للنشر، ط1، 1981.

3 ـ ابن الدباغ (عبد الرحمن بن محمد الأنصاري)، مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، تحقيق ريتر، بيروت، دار صادر، 1959.

4 ـ الديلمي (أبو الحسن علي بن محمد)، عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، تحقيق فاديه، القاهرة، 1962.

5 ـ السّرّاج (أبو محمد جعفر بن أحمد القارىء)، مصارِع العشاق، بيروت، دار صادر.

6 ـ عبد الله (محمد حسن)، الحب في التراث العربي، الكويت، 1980.

7 ـ فضل الله (مهدي)، وهم الحب والعمر، بيروت، دار البُراق، 2003.

(1) عَرَضنا أمراض الحُبّ، وميتافيزيقا الحب، في مكانٍ آخر.

الفصل الرابع

المدرسةُ العربيةُ الراهنةُ في فلسفة التربيةِ ومتكافئاتِ العقلِ العملي التربوي

(حَقْبَنة ونِماطة ومَواقِعية التجربة العربية في التربية)

العودة إلى الأخلاق، إنْ في مجال ترشيد العِلم وتوجيهه أو قيادته أمْ في مجال الفلسفة نفسها (را: قطاع الأخلاق، الفلسفة العمَلية)، تتّضح أيضاً في مجال التربويات. فالخطاب التربوي، في مدرستنا، إنسانوي وديمقراطي، مؤنسِن ومؤنسَن؛ وهو رهان، ومشروع مستقبلي، ورؤية عامة وشاملة، واقعانية وعقلانية؛ وهو منفصلٌ عن السياسي، وعن الأخلاقي، وعن الديني.

I

1 ـ «ثورةُ» قسمِ الفلسفة في كلّية الآداب.

القول بمدرسةٍ عربية راهنةٍ هي مكرَّسةٌ وإسهامية في الفلسفة:

أنا، أوضحتُ، في «ذكرياتُ الفكر الجامعيّ العربيّ: 1950 ـ 2000»، المكرَّر عن أنّ أواخر السبعينات شهِدتْ في كلية الآداب (الجامعة اللبنانية)، تغييراً في المقرَّرات التدريسية. كان ذلك التحوّلُ شبيهاً بالثورة، ثم بما بعد الثورة، على فضاءٍ قاتمٍ قامع، وعلى ممارَساتٍ قاهرةٍ، أو ظواهر أكاديميةٍ تطويعيةٍ أو إطاعيةٍ وغير ديمقراطية.

وبحُكْم القول بمدرسةٍ عربيةٍ راهنةٍ في الفلسفة، دخلتْ إلى مجال الفلسفة العربية الإسلامية التأسيسيةِ، وضمنها التربويات، والتعلّم الحضاري، شخصياتٌ جديدة؛ وكانت أيضاً متعدِّدة. وتوسَّع ذلك المجالُ مكاناً، وزماناً، وموضوعاتٍ بل وقطاعاتٍ أو ميادين فرعية. ولسوف نرى أنّ فلاسفةً كانوا مطمورين، أو مهمَّشين مُبعَدين، احتلّوا مقاعد متقدِّمة؛ وصارت «رسميةً» مقرَّرة، ومعترَفاً بها ثم مشهوداً لها بحقّ الوجود والقيمة، نظرياتٌ وأيديولوجياتٌ لم تكن مطروحةً أو مفصوحة أو يجوز التفكير فيها[1].

(1) را: دفاعُنا عن مبدأ تدريس علم الكلام (وعلم اللاهوت وعِلم الأديان المقارن) في قسم الفلسفة=

2 ـ إنتقال «الثورة» إلى كلية التربية.

من الوعي بالإحباط في مجال الممارَس والتدريبي إلى القول بمدرسة عربية راهنة في التربويات والتعلّم الحضاري:

إنقسمت كلية التربية، ورَحَل إلى المنطقة الأخرى، المسؤولان حينذاك عن شهادة الكفاءة في التربية(قسم الفلسفة). لم يستطيعا التعاون مع الطلاّب الذين بقوا في المنطقة الأولى، وفي المبنى الأساسي الأصلي لكلية التربية المتموقِع قرب مبنى اليونسكو. وعرض عليّ الزميل عادل فاخوري الأمر. فاتّصلتُ بالمسؤول الأول، الأب فريد جبر، راجياً التعاون. ولم يكن المسؤول الثاني، الطيّب القلب، موظَّفاً فاعلاً أو ذا مردودية؛ إذْ هو قُبَيل ذلك كان يُشرِف على رسالةِ طالبٍ واحد فقط من مجموع عشرين رِسالةٍ. وأنا، في ذلك المجال التدريسي، كنتُ أضع المخطَّط العام لدراسة الشخصية التربوية العربية، و. . .، و. . .؛ لقد وافقت على كلّ منها بغير الإشتراك في مناقشتها الرسمية.

ليس المجال الآن بَسْطَ الذكريات أو «فَلْشَها»؛ فقد ألقيتُ بمعظمها ـ وهو غير أيديولوجي لكن مأساوي ـ إلى الإهمال. وأصمُتُ عن الذكريات التي يعرفها طلاّب كلّية التربية، ولا سيما من هو منهم غير عاق، أو غير نَسّاء، أو غير كارهٍ للأب (للأستاذ، للرئيس. . .)، وللتغييرات في البرامج والمقرّرات والخطة المستقبليةِلعمل كلية التربية ورهانها.

(. . .) وهكذا أصبح موضوع الرسالة إلى الكفاءة، إلى الدبلوم تمنحه كلية التربية للخرّيج في قسم الفلسفة، مكرَّساً لدراسة إحدى الشخصيات التربوية في الفكر العربي الإسلامي أولاً؛ ثم في «الدار العالمية للتربية»، ـ ثانياً بل تالياً.

= داخل الجامعات العربية. فتدريس الإيمانيات والحدسيات والمتخيَّل الجماعي لا يعادي العلمانية، ولا هو نقضٌ للفلسفة، أو للتفكير الشمولاني، وعالَم العقل، ودنيا الماورائيات والأخلاقيات.

3 ـ عودة كلية التربية إلى الحياة.

ذكريات من التسعينات للقرن الماضي:

أ/ خمَد تيّار إشعاعات كلية التربية. لم ينقطع بل غار طيلة سنواتٍ في العتمة والأعماق. واستبدّت كلّية الآداب؛ أي كأنّنا انتقمنا، مع قليلٍ من الشماتة والإستعلاء. ثم عاد ذلك التيار للظهور. لكنها كانت عودة الفاشل، والواعي بفشله، والخائف من النجاح والإنجاز.

ورجعتْ كليةُ الآداب إلى الخوف من الخوف الأول: كان الخوف يشبه الإمتعاض من غنج كلية التربية القديم وتَرَفها الإستفزازي. ففي حين كان الفقر والإكتظاظ ميزةً هنا، كان الدلال و«المجلوقية» والبطَر صفاتٍ مألوفةً هناك، عند التربويين الأفذاذ منهم وغير الجهابذة.

ب/ لقد اقترحتُ على كلية التربية خطّة؛ ثم مادةً للتدريس هي «الصحة النفسية». وألحفتُ على أنّ أربع ساعات تغطي بالكاد «عِلم السَّوائية النفسية الإجتماعية». ولم أستطِعْ، ولا كان سديداً أو نافعاً متابعة ذلك الأمر. كانت كلية التربية في تراجعٍ، وإحباطات متفاقمة ومستَعِرَة؛ وكنتُ أنسحب بتراجعٍ وكَمَد.

ت/ (. . .) وفي سنة 1997 أوردتُ في «ذكريات الفكر الجامعي العربي» صص 68 ـ 70) ما يلي: «من حيث نحنُ هنا في مناقشة رسالة في «الحرمان العاطفي عند الطفل»، أعود إلى كلّية التربية بعد مرور ربْع قرنٍ عليها من شبه العتمة أو من التهميش والإقصاء. ها هي كلية التربية تعود إلى التشمير ثم إلى التثمير. . .». وذكرتُ للحضور في قاعة المناقشة أشياء من التأرخة التي خصّصتُها لكليةٍ طغت ذات يوم، وَوَعَتْ انتصارها، وتخاف اليوم من نجاحاتها المحتمَلة. وأثنيتُ على مشروع الدراسة للطفل في لبنان تُجريها الزميلة مريم سليم؛ وهذا، بغير أن أتغاضى عن إشهار إرادة النقد والتجاوزِ لأفكار بياجيه، وافتراضاتِ فرويد الكثيرة أو المفرِطة، ومَأسَيَةِ واقع التربية والتنشئة النفسية الإجتماعية في لبنان.

4 ـ كلّية التربية قُبيل التضعضع والتدمير الذاتي.

الأيام الأولى من أحزانها... المأساة والبطل:

من أجل الإسعاف هناك، لم أُهمِل عملي في كلية الآداب؛ ولكن كان جائزاً ومُمكناً التخلّي عن تدريس مادةٍ ما لقاء العمل من أجل كلية التربية التي أدهشني فيها إخلاص بعض الزملاء. وأذكّر الطلاّب بـ: جمّول، نظام، أدونيس؛ وآخرين ثقيلي الظِّلّ والمعرفةِ واللسان. وكان في قسم علم النفس، داخل كلية التربية، سيدة متخصِّصة بعلم النفس البياجَوي؛ وأبدت المثابرةَ للتعاون من أجلِ المحافظة على العام الدراسي للطلاب، وعلى القسم نفسه، منذ الأيام الأولى لانقسام الكلّية.

(...) وهبطنا كلية التربية: أنا، والزميل مهدي فضل الله؛ وكان محمد رضوان حسن متحمّساً ونشيطاً.

كان مهدي فضل الله قد نبَّه الى مفكّر تربوي هو الشهيد الثاني، زين الدين بن أحمد، أو ابن علي، أو الشامي، أو العاملي، وغير ذلك أيضاً... وكان بين يديّ مقال للأعسم، أستاذ في جامعة بغداد، أورد لائحةً بالكاتبين التربويين ومؤلَّفاتهم التربوية. لقد أرسل عبد الأمير الأعسم نسخةً مصوَّرة ومجدَّدة عن مقاله، وكتبَ اعتذاراً وتمنّيات. وكان ذلك كل إسهاماته.

(...) ومرّ الأسبوع الثالث على استلام الإشراف على رسائل الدبلوم. وهنا باتت كل الكتب الأمّهاتية (الينبوعية) في التربية موفورة. وسمّيناها «المعلَّقات» التربوية، أو «اليُنبوعِيات؛ وطالبنا كلَّ طالبٍ باقتنائها. هنا كانت بذور مشروعِ العقل العملي (التربوي، الآدابي، سياسة النفس والمنزل...).

II

1 ـ توزيع الفكر التربوي العربي الإسلامي.

الحَقْبَنَة والنّماطة والمَواقعية:

يُقَسَّم الفكر التربوي، في داره العربية، إلى مرحلة تأسيسية قد يُقال إنّها ذهبية؛ فهي حقبة تدشينية، وتبدو اليوم زاهرةً زاهية. هنا اتَّبعنا توزيع تلك التجربة المعقَّدة إلى أنماط؛ وقدّمنا النّماطة (الأنماطية، النَّمَطْياء) التالية:

أ/ النمط الفقهي في التربية: هنا عثرنا في داخل الفقهيات على شخصيات كبيرة، أهمّها: القابسي، ابن سَحْنون، السّمعاني، الشهيد الثاني زين الدين، العلموي، الغَزّي...

ب/ النمط الصوفي: هنا طلبنا من الطالب الذي اختار «التربية في التصوّف» موضوعاً لرسالته (وهو من بلدة العين ـ الفاكهة، قضاء بعلبك)، أن يقمِّش أولاً أقوال الصوفيين في التربية والتعلّم، وأن يَستَلّ ويجمِّع آدابهم العائدة إلى المريد والسالك، والتجربةِ الصوفيةِ في المعرفة والمعيوشية والمُعاناة، في الحَدْس والنور والمعارف المنْبَجِسةِ من الداخل أو المقذوفة في الصدر، أو الحاصلة بواسطة الإنخطاف والإشراق.

ت/ **نمط الفلاسفة**: وجرى هنا التنقيب عن التربويات والعقل التأديبي أو التعليمي في ميدان الفلاسفة ابتداءً من الكندي. لم يكتب الفارابي بحثاً مكرَّساً في سياسة الصبيان والمرأة. لكنّ ابن سينا بدا لنا خلاّقاً ومن ثم نافعاً جداً، وإنْ فاته أحياناً السَّداد. ولم يكن مسكويه ـ الذي أدخلناه فيما بعد إلى حلبة الفلاسفة الجديرين ـ فاتراً. ولم يكن باهتاً؛ وهو الذي، في «تهذيب الأخلاق»، أنعش وأشار بالإسم إلى بريسون[1]، إلى ذلك الأشهر من بين الروافد اليونانية والهلّينستية للتربويات في الفكر الإسلامي والفكر الوسيطي الأوروبي (را: الخطاب اليوناني العربي اللاتيني في الفلسفة).

وبَعدُ، فقد اعتبرْنا الغزالي قمةً في «عِلم الحال والمآل»، وفي «أدب العالِم والمتعلّم»، أو أدب السامع والمتكلِّم، أو أدب المفيد والمستفيد، والمملي والمستَمْلي (را: عِلم الطَّلب، الطِّلابة؛ دستور الصبيان).

وأضفنا، بعد ذلك، نَصير الدين الطوسي الذي قرأناه في ترجمةٍ إنكليزية وضعها: فيكِنْزْ... ثم استعدنا الدَّواني (را: القول بمدرسة عربية في الفلسفة).

ولم نَنْسَ أن نَعدّ إبن طفيل مفكِّراً تربوياً. فالتربية هنا ذاتية، والتنشئةُ الإجتماعية عُصامية، وتأهيلُ الإنسان نَفسه يكون بغير معونة أحدٍ أو لا يكون من خارج الذات.

ونتساءل لماذا لم يكتب في الفلسفة العملية، أي في السياسة التربوية، فلاسفة آخرون: ابن باجه، ابن رشد، صدر الدين الشيرازي.

ث/ **النمط التربوي التاريخي**: استخرجنا نصوص ابن خلدون المتعلّقة بالتأديب والتعليم... وكانت كثيرة، وبدت لنا تحليلية، وبالتالي مقارنة. ولمّا عثَرْنا على ابن الأزرق عثرنا على كنز؛ ثم تناولته أطروحةٌ أشرفتُ عليها في الجامعة اليسوعية. وبذلك فقد أدخلنا عَلماً آخر ينتمي إلى التيار التاريخي، أو التيار الاجتماعي التاريخي (را: الاختلاف بين التاريخ وعلم الاجتماع). ومن الأعلام الآخرين الذين درسناهم، في ذلك المجال عينه، الماوردي، ابن حزم، الطرطوشي.

ج/ **تيار الآدابية**: هنا تجميع (تقميش) للوصايا التي تتعلّق بالتعليم والتأديب،

(1) را: زيعور، حوافز يونانية في العقل العملي الإسلامي داخل الفلسفة...، صص 27 ـ 28؛ صص 166 ـ 186.

وأدب المعلِّم، وفضل العِلم والكِتاب والقلم، وآداب التحية والزيارة والمنادمة والمؤاكلة؛ بل وحتى آداب المناظرة التي جعلناها قسماً من علم التعليم، والتربية المستمرة... وقطاع الآدابية سمّيناه أيضاً: الواجبية، والينْبَغِيّات، والتعاملية... الكتابة هنا تكديس أقوالٍ ونصائح، مواعظ وحِكَم مخصَّصة لكل إنسان، ولكل مهنةٍ أو عُمْرٍ أو نشاطٍ أو علاقة... (قارِنْ: أدب المرايا، الآيينات، قطاع الوعظ والتصرّف اللائق)[1].

ح/ ووضعنا الجمّاعين الضامّين في سلّةٍ؛ وسمّيناهم النمط التقميشي. فالمقمِّشون هم الذين لَمْلَموا وكَشْكَلوا في مخلاةٍ واحدة نصائح مما هبَّ ودَبَّ، أو القضَّ والقضيض، والنَّقّ والنّقيق...

2 ـ مظانّ الفكر التربوي أو ينابيعه.

تداخُلها مع مظانّ الفكرِ الأخلاقي (والعملي، بعامة).

أسئلته عمليةٌ مُنبثَّة داخل ثنايا أجنحة الفلسفة العربية الإسلامية:

يتأكّد هنا أيضاً، في التأرخة للقول بمدرسةٍ عربية راهنةٍ في التربية، أنّ الفلسفة العربية الإسلامية تتوزّع إلى أجنحةٍ متكاملةٍ متفاعلة أو متغاذيةٍ متناضحة. ولقد سَلف أنّنا نقّبنا عن التربويات، رزيحةً تحت رزيحة، أو طبقة تِلوَ طبقة، في السياسة المنزلية (سياسة القوت، ثم المرأة ثم الولد...)، وعِلم الأخلاق، والفلسفة العملية بعامة، وعلم التدبير، وعِلم الحال، والمراجع التقميشية، وأدب المناظرة والبحث، والفقهيات، والعِرفان، ومرايا الأمراء، والثقافة الشفاهية، والفكر العَوامّيّ، وعِلم المطبَّقِ أو الممارس والمعيوش.

بَيْدَ أنّ الأهمّ، والفعّال ذا المردودِ والجَنى، كان «ملاحقة» كل ذلك أو تقسيمه تبعاً لأجنحةٍ هي: الجناح العربي العثماني، الجناح العربي الفارسي، الجناح العربي الإسلامي (وهو الأرومي، أو السِّنْخِيّ)، الجناح الإسلامي الأوروبي (المسيحي، حتى كانْطْ)، الجناح العربي المعاصر، ثم الراهن المستمرّ (المُضارِع).

---

(1) للمَثَل، را: زيعور، مصباح الشريعة، في: كتابا الصادق...، صص 183 ـ 297؛ أيضاً، را: الطبَرْسي، مكارم الأخلاق (ومن فصوله: في التنظيف صص 40 ـ 46، في الحمّام صص 50 ـ 63، في اللباس 96 ـ 133، الأكل والشرب 143 ـ 195، نوادر 419 ـ 477...).

III

1 ـ التجربة العربية الثانية في فلسفة التربية(*).

الحداثة بمعناها العربي وخصوصياتها المحلية مختلفةُ الإخفاقات:

أنا ، في حَقْبَنة القطاع التعليمي التربوي، لم أعتمد كلمة نهضة. وأنا حاورتُ أساطير ومسلَّماتٍ كثيرةً دَرَسْناها في الثانوي وما قبله تدور حول: التخلّف، وبدايات النهضة، والنهضة، وعصور الإنحطاط والظلامية والمأساوي، وانتهاء الإبداع العربي الإسلامي بعد ابن رشد، والقمع العثماني للعرب والفكر.

والأهمّ هو، هنا، أو لموضوعنا، أنّ المفكّرين الإنهاضيين لم يتوقّفوا؛ ولم يخمد التفكير في عصور الشراكة العربية العثمانية.

وهكذا سمّينا عصر النهضة عصر الإجتهاد الحضاري، وعصر الحداثة العربية الأولى، أو التنويرانية العربية الإولى؛ لأنّ الفكر العربي أخذ يُعيد ضبط ذاته تبعاً للقول بالعقل، والثقة بالعِلم والعدالة والحرية، والدعوةِ إلى الإنجاز الحضاري الإسهامي في

(*) قد ينطبق على الفلسفة التربوية ما قد يصدق وينطبق على الفلسفة الأخلاقية. فالمذاهب التربوية تتكافأ مع المذاهب الأخلاقية؛ وكان القطاعان متمازجَيْن.

نطاق الدار العالمية للإنسان والفكر والقوة، للعقل التربوي المستقل، وللعقل الأخلاقي المكرَّس المستقِل، والوعي الديني المنفتِح المنفصل عن السياسيّ.

واعتبرنا أنّ مِثْل هذه المقولات مبادىء تربوية أو قوانين وأجهزة تصنع التربية المنشودة، والإنسان المرتَجى، والمجتمع الديمقراطي، والسياسة الحرَّة والمحرِّرة، والمصنَع المعقَّد، والتقْنَنَة، والتِّقانة، والغدَ المؤنسَن.

وهكذا بدأت التجربة العربية الثانية، مع علوم التربية، على يد العطّار والطهطاوي ثم انتقلنا إلى الأفغاني/ عبده؛ هنا أفردنا النصوص ونشرناها. كان يجري توزيع نصوص محمد عبده التربوية، وقبل ذلك نصوص جمال الدين، على الطلاب؛ ثم شكّلنا من المجموعتَيْن كتاباً واحداً وَجَبَ أن يظهر تحت عنوانٍ طويل أو غير جميلٍ هو الأفغاني وعبده في إشكاليات التربية والقيم واللاوعي السياسي (را: مشروع العقل العملي؛ المدرسة العربية في التربية). ثم ظهر كتاب آخر هو: الخطاب الفلسفي والتربوي عند محمد عبده ومدرسة الإجتهاد الحضاري؛ وذاك كان في سلسلة التحليل النفسي والإناسي للذات العربية (الجزء الحادي عشر).

2 ـ إخفاقات التنويرانية العربية الأولى أو الحَداثانية العربية الأولى.

نقصٌ في النجاح والتعمّق، في التدفّقِ والشمول، في السداد والفعالية.

لا نقوم هنا بتأرخة للفكر التربوي في المجال العربي المعاصر، أو منذ ما قُبيل الأفغاني/ عبده. فهمُّنا أو اهتماماتنا هي تنظيم المدرسة العربية الراهنة في التربويات، والتدقيقُ في خصوصياتها وإشكالياتها داخل الدار العالمية لفلسفة التربية. لذلك فليس موضوعنا محاكمةَ التأثيرِ العملي لفلسفة التربية في المجتمعات المعاصِرة؛ إنّه على الأحرى موضوع دراسةِ تلك الفلسفة التربوية؛ أو هو نقدُها، واكتناه أُسُسُها ورؤيتها، أو قدراتها وتغطياتها، وعمقُ تحرّكها بمقولات التنوير، أي بالعقل والحرية، ورؤيتِها، أوقدراتها وتغطياتها؛ وعمقُ تزمينها لقيم الإنسان المسؤول، والإنفتاحِ المتفاعل مع العلم والتكنولوجيا، والرؤيةِ التخطيطية للمستقبل والإنسانِ والتواصليةِ الديمقراطية والمؤنسَنة.

لم تكن الفلسفة التربوية، عند الأفغاني/ عبده ثم من تلاه حتى أواسط القرن العشرين، كاملةَ النجاح والتفعيل بعيدةَ الآفاق. فقد انزلقت التربويات، والفكر الأيديولوجي وبخاصة الخطابُ السياسي والقولُ الأخلاقي، إلى النجاح الناقص أو إلى سوء النجاح في تثوير العقل، وصقلِ حقوق المواطن والنَّحنُ والمجتمع، وتعميقِ العلم والثّقافة، وتزمينِ السياسة بمعناها الحقّ الكريم... لقد عجزتْ التنويرانية (أو الحركةُ الحداثية) العربيةُ الأولى عن بلوغ مستواها وصِدقِها، أو معناها وأبعادها، عند الغَرْبي والياباني.

تتكافأ فلسفة التربية مع الفلسفة، ومع الفلسفة السياسية على وجه خاص. ذلك أنّه في كلٍّ من هذه الميادين يكون الإنسان المغموس في مجتمع وتاريخ، أو في طبيعةٍ وثقافة، هدفاً أو الناتج، ومنطلَقاً أو القاعدة. والتمركز هنا حول ذلك الإنسان، المتعيِّن في وجودٍ والمُطِلّ على مستقبل، ليس فردانية؛ وليس نزعةً أنانية. فليس المقصود أن تكون هنا التربية، أو الفلسفة أو السياسة، فردانيةً، غير تاريخية، شكلانية، مستبعِدةً للآخر أو مستقلّةً اكتفائية، ومُعادية للمجتمع والكلّ، أو للتعاون والمساواة، وللمحبة والأخوة، وللعدالة والتواصلية الأفقية الدافئة إنْ على صعيد الأمة أمْ على صعيد الأمم أو الثقافات في العالم.

وفي المدرسة الفلسفية الراهنة، تتعمَّق وتتوسَّع مقولاتٌ مفادها أنّ التربية لا تستحقّ اسمها إنْ لم تكن، على غرار فلسة التنمية، عملياتٍ هي مستدامةٌ أولاً؛ واستراتيجيةٌ، ثانياً؛ أي شمولانيةٌ، وواقعانيةٌ، ومتناقِحة باستمرارٍ وحريةٍ توقدٍ بالعِلم وحقوقِ الفرد والجماعة. وبذلك فهي، بحسب المصطلحات الرخوة الكثيرة، وبعضها ثقيل على الأذن، فلسفةٌ في التفسير والتغيير. فالتنمويات أو التربويات أو فلسفة التغيير مصطلحاتٌ ثلاثة؛ لكنها تعني شيئاً واحداً هو التغييرانية، أي التغيير المخطَّط والشامل، المتوازِن والمتكامل، المتناقِح والإسهامي والمرِن. ومن السويّ أن تكون الرّشدانية، وهي فلسفةٌ تبحث في تحقيق الرشد أو النُّضج وفي طبيعته وقوانينه ومقاصده ورهانه، فلسفةً تتمركز حول مصطلحاتِ عصرِ التنوير «النهضوي» وعصر ما بعد ذلك التنوير، أي حول الكلّ الديمقراطي الليبرالي المتجاوِزِ المستوعِبِ لما هو انتماءات فرعية وحلقات إجتماعية مختلفةٌ أو مقْفَلة. ويكون ذلك الإستيعاب التجاوزي، من جهةٍ

أولى، سائراً نحو الوحدة العامة والنَّحْناوية العادلة؛ منفتِحاً على المجتمع والدولة والأمة، على النسق العام والصياغة الأجمعية والحضارة. ومن الجهة الثانية، يكون استيعاباً متغاذياً مع اعتبار المواطن قيمةً في حدِ ذاته، وراغباً في التعامل مع الأنتَ على أساس أنه حرية، ومسؤولية، وعقل، ومتساوٍ مع الجميع، ويتفاعل مع الإرادة الجماعية التي تعمل للجميع من أجل تحقيق العدالة والسعادة والخير.

وباختصار، تقوم فلسفة التربية على عقلٍ يكافىء بين الكل والعضو، بين الجماعة والفرد، بين المجتمع والمواطِن. فلا المواطن قابل لأن يُرَدّ إلى شيءٍ أو رقم، وليس هو يُختزل إلى الثروة، أو المنفعة، أو اللذة، أوخدمة السلطة... ولا الكلّ الأجمعي قابل لأن يُرَدّ إلى العضو أو الفردانية؛ ولا هو قابل لأن يلخَّص ويقلَّص كي يصبح غرضاً في يد السياسة، ومتاعاً أو وسيلةً، أو برغياً في آلة الدولة. وفقط الفلسفة، أو الفلسفة التربوية، تستطيع تجاوز ذلك الصراع بين طرفَيّ الثنائية، أو بين المتكافئات في العقل التربوي، وفي المجتمع والفكرِ والنظر إلى المستقبل من حيث علومه والتكيّف الإيجابي معه والإسهام فيه.

أخيراً، تقوم فلسفة التربية، في التجربة الراهنة، على الوعي بضرورة النقد، ثم الإستيعاب فإعادةِ الضبط والتعضية، للتنويرانية العربية أو للحداثية العربية التي نقول إنّها بدأت قويةً موسَّعة ومجتهدةً منذ قُبَيل القرن الثامن عشر. وذلك النقد هو ما يشكّل التنويرانية الثانية، أي الحداثية الثانية الراهنة، أو حتّى حقبة ما بعد الحداثة العربية الأولى (النهضوية). وفي كلامٍ أَخْصَر، إنّ الفلسفة الراهنة في التربية تكشف النقائص والإنجراحَ الحضاريَّ في رؤيةِ الأفغاني/ عبده، ومَنْ إليهما مِن «النهضويين»؛ وهي بعد ذلك فلسفة تعيد قراءة المعنى المعاصر للإنسان والعقل، وللعِلم والتربية، وللنقد والتعلّم الحضاري، بغية الإستيعاب والتجاوز أو التخطي والإسهام.

IV

1 ـ قَرْنا الأرنب. الدائرة المربَّعة.

نحو محاورة وتخطي صعوباتٍ ومطاعن وتثبيطات:

ربما يكون القول بمدرسةٍ عربيةٍ في التربويات، كرهانٍ أو مشروع صدَر عن كلية التربية في الجامعة اللبنانية، قد تناقح وتواضَحَ بفعل عملٍ جماعةٍ في قسم الفلسفة (كلية الآداب)؛ ثم إنّه قد تكرَّس كواقعٍ وخطاب، في الجامعة اليسوعية(*).

في قسم الدكتوراه، عند اليسوعيين، توطّدت الدراسة والرؤية البانورامية للتربويات العربية الإسلامية. وأنا، ما استطعتُ أن استشير آنذاك عبد الرحمن بدوي؛ أو أيّ اختصاصي سبقني إلى ذلك. الأهَمّ هو أنّ أطروحَتَيْن أشرفتُ عليهما في الجامعة اليسوعية هما اللتان رسّختا مقولة المدرسة العربية المكرَّسة المتميِّزة في فلسفة التربية، وعلم النفس للمتربّي، والتربية المستدامة، والتعليم أو «سياسة الصبيان». كانت الأطروحة الأولى، وهي الأهمّ والأشمل، عملاً تعبتُ في إعادة كتابته وتعضيته. فالطالب، هناك، مجتهد؛ لكنّه لا يكتب الجملة بالعربية الصحيحة. وأحياناً يكتب بالعواميّة.

(*) تقدَّم الخِبرة الشخصية، في هذا المجال وغيره، للتثمير والتأسيس؛ وليس للتنرجُس أو كسيرةٍ ذاتية.

2 ـ الأب فريد جبر، والعميد، والمشرِفُ على الأطروحة.

أنا أرفضُ الفكر المتعصّبَ والقامعَ المستبِد:

قال رئيس قسم الفلسفة: إنّ العميد يطلبنا إلى مكتبه ولا أعرف ماذا يريد. الأمر متعلّق بأطروحة التربويات في الفكر العربي، ربما!

جواب المشرِف: أنا أعرفه أيام كان طالباً. كُنّا معاً. سَبَقَنا قليلاً، في العُمر الزمني والعُمر التحصيلي. لم أكن أرى أسنانه [= لا يبتسم]. لعلّه لم يَعشق... في جميع الأحوال، أنا لن أَحْضُر قبل يومِ الأربعاء من الأسبوع القادم.

رئيس القسم: أنا وأنت سنكون معاً. وسنزوره في مكتبه... شكا العميد من العنوان. لم يوافق على مقولات منها أنّ التربويات في الفكر العربي كانت مستمرّة (مستدامة)!

ـ : لا بأس. إنّه يستحي منّي، ربّما لأنّي أعرفه جيّداً وكثيراً. هل ذكرتَ له القول الشهير: أطلُبِ العِلم من المهد إلى اللحد. فالتربية هي (tâche) يجب فِعلها؛ إنّها لا تتمّ أبداً، لا تنتهي. والقول بفلسفة إسهامية عند العرب ليس قولاً بقَرْنيّ أرنب، أو بدائرةٍ مربَّعة!

3 ـ عقَبتان معرفيّتان: الفكر الموسوعي والمفارقات التاريخية.

الوعي بمنحَدرات التوفيقانية والتلفيقانية والمنهجِ الإنتقائي إمكانُ تطويرِ للمعرفة والنقدِ والمحاكَمة:

في المكتب، في كلية الآداب بالجامعة اليسوعية، الساعة بعد العاشرة. يدخل طالب (...) سلّم أطروحةً هائلة الصفحات عدداً. فتحتُها. وقرأتُ فيها طيلة ثلاث دقائق. ثم أرجعتُها للطالب قائلاً له: أرجعْها للأب فريد (رئيس القسم)؛ هذه غير صالحة. وأنا قادم إلى مكتبه بعد دقائق قليلة. وفي لحظاتٍ دخل الأب فريد، رحمه الله وعفا عنّا وعنه، حاملاً أطروحة ووراءه سيادة العميد[1]. تصافحنا بفتور. وسرعان ما

---

(1) كشفتُ، فيما بعد، أن رفضي للأطروحة الهائلة الحجم كان لعدم اعتمادها، في تحقيق المخطوط=

انتقل الفضاء إلى السلبي، فالإستفزازي. بدأ الأب فريد مُرحِّباً بالعميد، وأثنى عليّ. ردّ العميد بإيجابيةٍ، وتَقبُّل واضح. ثم سأل: هل أنتَ، كمُشرفٍ ممثِّلٍ للجامعة الفرنسية، موافق على الأطروحة؟ (الكلام بالفرنسية، كان).

المشْرِف: الأطروحة ممتازة. حوِّلوها إلى زميلنا الدكتور منير شمعون إنّه اختصاصي بالتربية وعلم النفس وسوف نتحقّق من قيمة الأطروحة. أنا بدأتُ من علم النفس والفلسفة مأخوذَيْن كميدانٍ واحد. أنا قادم من التحليل النفسي تحديداً. أنا لا أُحلِّل أو أُعالِج، شخصيات بل هَمّي هو الفكر والخطاب والتراث، السلوك اليومي المنمَّط واللاوعي الجماعي، التحليل النفسي الاناسي والألسني...

العميد: حوّلتُ الأطروحة إلى د. شمعون...، انسَحب، حَيَّد نفسَه (desisté). واستمرّ الكلام بالفرنسية، ونبرةٍ واثقٍ بنفسه.

جواب: كان يجب أن يفعل شمعون ذلك. لأنّه غير اختصاصي بالفكر التربوي العربي.

العميد: وأنت؟ لاأحد يستطيع أن يكون اختصاصياً في كل شيء.

جواب: أنا لم أقُلْ ذلك؛ ولا أقوله. ولن أقوله.

(...) الأب فريد يتقدّم فيغلِق الباب. ثم يقول إنّه يتجنّب الحوار بهذه الأساليب. ثم مرّ الأسبوع الثاني، ولم نكن في موقفٍ قلِق. واستمرّ العمل في فضاء راقٍ، وبعلائقية ديمقراطيةٍ بل أخوية. لم يَتَراجع أحدٌ منّا إلاّ عن حِدّة النبرة.

3 ـ اللقاء الثاني مع العميد اليسوعي تبادلي ومطوِّر للمعرفة.

آخر دفاع عن تميّز التربويات العربية وبُعدِها الكونيّ وتنوّعها:

كان الحوار الثاني، بالعربية هذه المرة، على مدخل الملعب في اليسوعية (شارع هوفلان، بيروت)؛ وصادف أنّي كنتُ أنتظِر، فاقتربتُ من الأشجار والأطيار

= على نسخةٍ مخطوطةٍ كنتُ أملكها. لقد صادف أني فتحتُ أطروحة الطالب على لائحة المراجع التي تجاهلت النسخة التي كانت بحوزتي.

والطالبات. واستفرَدتْ عيناي طالبةً كانت تلبس تنّورة بيضاء. لم أكن أرى في الجامعة اللبنانية، إنْ في التربية أَمْ في الآداب، إمكانات ـ أو ما يفسح المجال ـ لأن تتجوّل العينان بارتياحٍ ومن غير ألف تُهْمةٍ وتُهمة.

لم أكن أرى العميد قادماً؛ والتقيناه. ابتسم كثيراً، على غير عادة؛ وتمازَح[1]. وعاتبتُه. لقد أخبرتُه عن نجاح نشرةٍ جديدةٍ ثانية أو ثالثة، لكتاب الشهيد الثاني اللبناني، زين الدين، في «مُنْية المريد». شكّك بالناشرين؛ فأظهرتُ أنّي لم أكن شفيقاً على الناشر إنْ استمرّ غير فاضل. أمّا صعوبات القول بمدرسة عربية في الفلسفة، أو العقبات والمطاعن، فموضوع آخر. عسانا نعود إلى ذكرياتٍ أخرى في ذلك الصَّدَد؛ ولا سيما في صدد القول بمدرسة عربية راهنة في علم النفس، والصحةِ النفسية، والتحليل النفسي...

مرجعية

ـ العقل العملي في التراث العربي الإسلامي، 7 أجزاء، مؤسَّسة عز الدين؛ الجزء 8 و9: المؤسسة العربية للدراسات (مجد)، 2001، 2002.

ـ التربية وعلم نفس الولد عند إبن سينا (بالفرنسية)، مجلة **دراسات**، كلية التربية، الجامعة اللبنانية، العدد 9 (1981).

ـ كلية التربية المنهزمة أمام كلية الآداب أو المحتاجة لرجالاتٍ وفلاسفة، في: جريدة النهار، بيروت، 24 كانون الثاني، 1992.

ـ ذكريات الفكر الجامعي العربي: 1950 ـ 2000، بيروت، المكتب العالمي، 2000.

(1) لعلّ العامل الذي أحدث فيه الانشراح كان هو عينه الدافع الذي من أجله كنتُ أقِف، منشرِحاً مُراقِباً، عند طرفِ فسحةِ الملعَب (مقبوس من: العقل الجامعي في خمسين عاماً)؛ والتنكّر للقول بمدرسة عربية مكرَّسة متميِّزة في التربويات، وفي الفلسفة، كان الغَرض لمحاوراتٍ عديدة أخرى عالية النَّبرة وتُفيد كلُّها أنّ تبخيس قولٍ لا يلغيه، وأنّ الانقفال والتعصّب ليسا رائعَيْن.

الفصل الخامس

النقدانيةُ الاستيعابية التجاوُزيّة
ميدانُ نقدِ المجتمعِ أو الأخلاقِ العامة والمَناقبياتِ والقيَم

(النزعةُ الهتكانيةُ في مجال الفلسفةِ السياسيّةِ الإجتماعية)

القسم الأول : نقد المجتمع العربي أو خصائصُ المجتمعِ متعثّرِ المعاصَرة

القسم الثاني : قراءةُ النقدانيةِ الاستيعابية للآخر

القسم الثالث : النقدانية الاستيعابية في ميدان التعلّم والتغيّر الحضاري

القسم الرابع : نحو علائقية التعاطف بين الـ«نا» المتعلّمة والـ«نا» المعلّمة

القسم الخامس : النقدانية الاستيعابية منهجٌ ونظرية

مستصفى : نحو التعامل فلسفياً بين الذات والذات الأخرى ـ الامكانُ والسَّرابيُّ في القول الصوفي للآخر المحبوبِ يا أنايَ

القسم الأول

النظرياتُ النفسية الاجتماعية في نقد المجتمع العربي
أو
خصائص المجتمع اللامُحَدْثَن اللامُعصرَن

I

1 ـ إسهام الإناسة في دراسة ومحاكمة المجتمع والوعيِ الجماعي والمعيوشات:

باتت الإناسة، بالمعنى الحديث لها في الخطاب العربي الراهن، إسماً آخر لعلم الإجتماع، أو لعلم النفس الإجتماعي، أو لتاريخ الثقافة (الحضارة والفكر، العقل والنفسية، المخيال والتواصلية). والحالُ هذا، فإنّ تحويل الإناسة إلى هذا الإتجاه الراهن قد خفّف من المحمولات الإنفعالية، والأيديولوجيا المتغطرِسة، المُجِفّة بتاريخ ذلك العلم، وأغراضه غير الإنسانوية، ومنطلقاته ورهاناته، ومفاهيمه غير المحيَّنة (الموقَّدة) باحترام الكينوني في الإنسان، وتقدير كرامته وحقوقه ومُغايَراته أو تراثاته.

لقد نجح **«قطاعُ نقدِ المجتمع»** في نطاق ميادين العلوم النفسية والإجتماعية. فذلك النقد للسلوكات أو الأفكار المنمَّطة قد قدَّم، بحسب تشخيصاتي وتحليلاتي، فكراً غنياً استطاع الإحاطة باللاسويّ والمرضيّ واللامتكيّف؛ كما قدَّم نظرياتٍ في تعلّم الحداثيِّ النزعةِ واستيعابه، ثم في إعادة تنظيم الذات، وتوجيه طرائقها في التكيّف مع روحية حضارةِ الرقم والصورةِ والآلة الذكية، مع الحوسبة والتَّقْنَنة الخلاّقة والعلوم

الثائرة، مع القيَمَ والمواطَنةِ والأنسنَة المتفاقمة أبداً والبِلا اكتفاء. . . [1].

2 ـ التحليلات السوسيولوجية والإناسية في نقد المجتمع.

وَعْيَنةُ ثم رجرجة وتحريرُ المنمَّطِ في الوعي والسلوك والنَّخناوية:

قدّمت النظرياتُ العربية في علم الإجتماع، وفي علم النفس الاجتماعي العيادي كما في الإناسة وعلومٍ إنسانيةٍ وإجتماعيةٍ أخرى، تحليلاتٍ ناجحةً مطوِّرة. ولقد تَعمَّق وتَوسَّع ذلك التحليلُ النقدي للمجتمع، والفكر، والتاريخ، والمخيال الجماعي، والممارَس، والأنماط العامة من نُظُم وقيَم ومعيوشاتٍ ومعهودات. وتشابهت الثمراتُ إذ اعتمد الجميعُ مناهج وصفية، أمبيريقَية (تَجرُّبية)، تكديسية، وحتى تبسيطية أو مبذولةً ضعيفةَ الإرتباط بالفلسفي أو بالنظر الواقعاني والتحليل الشمولاني والمقارَنات.

3 ـ اختيار عيّنة:

تُستدعى للمحاكمة والتقييم تحليلاتُ هشام شرابي المأخوذة، هنا، بمثابة عيّنة أولى. أمّا كتاب حليم بركات، «المجتمع العربي في القرن العشرين»، فعينة ثانية تورَد، في الواقع، لتأييد قولنا أعلاه عن قُصور الأعموميّ، ثم عن سوء اعتماد المناهج، أو عن تكرارِ توضيحِ خطابها «العلمي»، وخصائصها «الدقيقة» المنقِذة وما إلى ذلك من قَعقعةٍ وقَرقعة. . .

---

(1) ولهذا القطاع تسمياتٌ أخرى، أهمّها: الأنتروبولوجيا (الإناسة) النفسية. . . ولقد سبق أن درسْنا في «موسَّعة التحليل النفسي الإناسي والألسني للذات العربية»: اللاوعي الجماعي، الذاكرة الشعبية، الأيطوس، الشخصية الغِرارية (القاعدية)، المعيوشات، الرِّيفانية، البدويانية، نقص أو سوء المَدْنَنة. . .

II

نقائص وانجراحات في المنهج

1 ـ الهوس بالإستنتاجي أو الأيديولوجي وسريعِ المنفعة.

تجاوزُ التجرّبي والوصفي والأُعمومي إلى الفلسفي:

يهتمّ قطاع نقد المجتمع، كقطاع علم الإجتماع، وعلم النفس الإجتماعي العيادي، على نحوٍ مفرطٍ ملحاح، بالوصف والرَّصْفِ على حساب التحليل ومن ثم النظري المنفصِلِ ـ ريثياً ومَنْهجياً ـ عن اللهاث القاتل وراء ما هو «سريع الربح» أي ما يُظَنّ أنّه يُشفي المجتمع ، ويَنفع الجميع فوراً وللتوّ، وينقِذ بمجرّد التلفّظ أو إبداء الرغبة أو كشفِ الفاشل واللامتلائم. وفي كلمةٍ أخرى، إنّ القطاع مهتمّ بأن يكون موضوعيَّ الطريقة والمقصد؛ لكنّه يبدو كثير الإنتحاء، بوعيٍ حيناً وقسرياً أحايين كثيرة، صوب ما يُرىٰ نافعاً وتغييرياً وفعّالاً لتحقيق «الصحة النفسيّة للمواطن والأمة» أي لتحقيق ما هو تكييفانيّ. وفي كلامٍ أخصر، الدراسة «كُتُبية»؛ إنّها غير ميدانية. ثم هي، من جهةٍ أخرى، قليلة المردودية والفاعلية في مجال تطوير معرفتنا عن الوعي والعقل، الفكر والثقافة، النّظُم والظواهر، التواصلية والمجتمع، التحليل النفسي للمجتمع

والأنا، وللقواهر والمحبِطات. . . والمراد؟ إنّ الدراسة ليست نقلاً من السوسيولوجيا إلى الفلسفي نظراً ومنهجاً ومُراماً.

إنّ أكبر الخصائص تتلخّص بأنّ دراساتنا للمجتمع العربي وقعت في التأمُّلية التفكيرية، أو في التفكّرات العائدة إلى الأدبيات؛ وغالباً ما جاءت غير فلسفية. فالموضوعات (الثيمات) ليست محلَّلةً تبعاً لعين الفيلسوف ومنهجه، أي لمنطقه وأجهزته واستراتيجيته. لكن حلِّلتْ بنجاحٍ موضوعاتٌ أو محاورُ تُعاد إلى علم الإجتماع كما إلى تاريخ الفكر (أو الثقافة، أو العقل، أو الحضارة)، وإلى علم النفس كما إلى الإناسة الثقافية، والإناسةِ الإجتماعيةِ النفسية. . . فمن الموضوعات الجيّدةِ التي درسناها، نَذْكر: تقديس الأسلاف أو الأضرحة، قطاع الأمثال والأغاني الشعبية، تربية الطفل، المجتمع البدوي، المجتمع الريفي، نظام العائلة، الفعل السياسي اللاّشوراني واللامحرِّر بل اللامحرَّر، مسح القيم السائدة والأعراف، المجتمع في الرواية، الفكر الإصلاحي أو فلسفة الإصلاح والتحديثِ والعَصْرنة. . . هل تعني تلك المحاور المحلَّلة أنّ دراسة المجتمع العربي، إبان القرن العشرين، يجب أن تكون دراسة إناسيةً نفسيةً إجتماعية؟ إنّها تعني أيضاً أنّ المجتمع هو المنمَّط من الأفكار والسلوكات، والمطبَّق الممارَس جماعياً من الثقافة والفكر أو العقل. إنّ التاريخ والمجتمع والثقافة أفهومات ثلاث تُلخِّص الإناسة؛ أو تكوّن ذلك العلم الذي يكون غرضه، مرةً أخرى، الدراسةَ لتاريخ التاريخ، وتاريخِ المجتمع، وتاريخِ الثقافة كما الجسد، والسوسيولوجي كما البيولوجي، والواقع كما المستقبل.

2 ـ منهج بثّ الرّضى الإيجابي عن النّحنُ نافعٌ وخَطِر.

الخَطِر استدعائي. الفشل يَجذُب الى مَهاويه وأنيابه:

ربما تحقّق وتَعَمّق مرادي الذي يَضخّ الأمل المحفِّز المثمِّر، ويواجه الإحباط، ويقلِّص هجاس القلق على مستقبل النحنُ العربية. فقد قدَّمت دراساتي النفسية الإجتماعية منتوجاتٍ «حسنَةَ الأداء» ومعقولة؛ وجانبت الساديين، والمجرِّحين، والرؤيةَ السلبية (الحولاء، الإختلالية، الخ. . .) إلى المجتمع ومستقبله. ولا يخلو من

الخطر أن يُشدِّد قطاع دراسة المجتمع العربي على معايير ومؤشّرات هي، بحسب المدرسة العربية في علم الإجتماع (والفلسفة، وعلم النفس، والإنسانيات بعامة)، الفاعليةُ ثم المردودية أو النجاحاتُ والمنعة لمسيرة النمطِ الحضاري العربي الذي تحقَّق طيلة القَرنَيْن الماضيَيْن التاسع عشر والعشرين.

وفي معايير وخطابِ تلك المدرسة النقدية، لقد جرى التغيّر الإيجابي عُمُقياً وأُفقياً، وعلى نحوٍ شمولاني وواقعاني. فقد طاول كل ظاهرة، وأعاد ضبط السلوكات، ووهَّج الوعي بالحرية والإستقلالِ والتشريع الذاتيّ للذات... ومن المعروف جيّداً أنّ المجتمع العربي رفع مستويات المعيشة للمواطن، وحلّ كثرةً من المعضلات السياسية والإقتصادية المعترِضة المجابِهة. واتّخذت الإدارةُ قراراتٍ إيجابيةً في مجالات السيطرة على الحقل، والتواصلية، والطبيعة، والمستقبل. كما أنّه من المعروف جيّداً، بَعدُ أيضاً، أنّ منتوجات علم الإجتماع عند العرب، تبقى أوسع وأغنى، منهجاً وغَرَضاً، من منتوجات قطاعاتٍ مِن مِثل: الإناسة النفسية، علم اجتماع أو علم نفس العادات والتقاليد، علم المعيوشات والمنمَّطات والممارَسات، المتخيَّل الجماعي، الوعي واللاوعي عند الجماعة، الذاكرة الجماعية، الشخصية الغرارية، الريفانية، نقص المَدْنَنة، البدويانية... (را: عِلم الأيطوس العربي).

3 ـ المنهجُ الفلسفي يتجاوز المناهج التي يتكرّر أو يُبتَذل توصيفُها ورصفُها.

الإنزياح إلى الأشمل والأعَمّ في قطاع المجتمع والفكر والحقلِ كما التواصلية والشخصية والعقل:

ليس هو شديد النفع، أو ليس هو لا بدّيةً، أن نتلبّث طويلاً عند توصيف مناهج عامةٍ في دراسة المنمَّطات والمتغيّرات في المجتمع، أو في الشخصية. فمن تبسيط المناهج السوسيولوجية المعتمَدة القول إنّنا ندرس الظواهر في سياقها الإجتماعي التاريخي... وكذلك فقد لا يكون، بَعْدُ أيضاً، ضرورياً لازباً أنْ نَصْرخ بانفعالٍ وحَمِيّةٍ قائلين: إنّ منهجنا مؤسَّس على أنّ المجتمع متغيِّر. فلا أحد يقول عكس ذلك؛ والمجتمع ـ ككلّ شيء ـ يتغيّر (يصير، بحسب قول الكندي). والإنسان، كالمجتمع

والفكر، محكوم بالصيرورة؛ وبالنقد لما هو جاهز ناجز. ولا يستطيع الفكر أن يكون ثبوتياً، راكداً، آسناً. لا شيء قد تكوّن مرّةً واحدة، ويبقى كذلك، إلى الأبد. والبقاء في العموميات، في علم الطرائق داخل فلسفة العلم الراهنة، ليس سوى عقبةٍ معرفيائيةٍ، أو طريقةٍ غائمةٍ أولاً؛ ثم هي مبذولة تجاوزها القاصي والدّاني... ومن غير العقلاني أن نكرّر بغير تواضعٍ، أو بصوتٍ سعيدٍ جذل، أنّ التنشئة للفرد، كما للمجتمع، لاتقف عند السنوات الأولى أو التجارب الطفولية. ففي الواقع، لا أحد، مرةً أخرى، بحاجةٍ إلى هذا التنبيه «الطيّب القلب» ولا أقول الساذج... ومقولة أنّ علاقة السلوك بالموقع الإجتماعي وطيدة، في مناهجية بعض المروِّجين كما الرائجين، لا تُحقّق الكثير من المعرفة الجديدة، أو الدقيقة، أو حتى الجديرة بالنظر.

4 ـ مِن ترسيخ واستيعابِ المناهج الإجتماعية (الأمبيريقية، الإحصائية، الميدانية...) إلى تطويرها والسيطرة عليها.

مِحكُّ الإنتماء إلى المدرسة العربية التنويرية في علم الاجتماع:

لقد انغرست في نظرياتنا النفسية الإجتماعية مناهجُ العلوم الإجتماعية؛ وتعمّقت، رسوخاً وتَرَسيّاً، التحليلاتُ التي تَطْرح الحلول. ومن غير النافع الإشارةُ الصاخبةُ إلى أنّ الفكر العربي التنويري انتقد وتجاوز الخطاب الفضفاض، والروحية التحريضية، والدراسة الجزئية التقطيعية. ويتأكّد أيضاً أنَّ أبحاثنا الاجتماعية الميدانية، والنظرية أيضاً، قد انزاحت إلى ما هو غير إحجامي. فهنا لم نَعُد نُنتِج تبعاً لتصوّراتٍ تفجّعية نادبة؛ واستوعبنا كل ما هو تجريمي أو تأنيبي للمجتمع السّنْخي، وللفكرِ الأرومي (الأصلي، الأعْرَضي، المعهود)، وللراهن والمهجَّنِ والمعدَّلِ المتناقح؛ وابتعدنا عن أسطرة النمط الأمثلي أو المنشود والمتصوَّر المرغوب.

لا ينتمي إلى منطق المدرسة العربية في علم الإجتماع نظرٌ غير قائم على «فلسفة» تُغذّي التوحّد بعد الاختلاف، والتحرّك بصورةٍ متوازنةٍ وتوكيديةٍ للذات. فمنطق الدراسات التفسيرية صار يفضي إلى ضرورة وفاعلية الإحترام الذاتي، وإلى عدم الانحدار إلى الوعظي والإستنبائي والسادي ومن ثم إلى الرخاوة واللفظانية. استطاع

الفكر العربي، في الإجتماعيات والإنسانيات، إرضاء دوافعنا وحاجاتنا للإنتماء إلى النَّحنُ المتطوِّرة، وإلى تحقيقٍ متكاملٍ للتكيّف الحضاري الضّرامي والمنتِج أو للإنجاز بمرونة لموقعٍ عالمي ونمطٍ حضاري متميِّز، وإلى تثميرٍ فاعلٍ للطاقات والإمكانياتِ والموارد.

5 ـ منحَدرات ومُحبِطات:

لا توافق المدرسة العربية في العلوم الإنسانية والإجتماعية على دراسةٍ تقوم على التفريق بين دراسةٍ ماركسية المنهج، أي تجعل المجتمعات والنظريات تتأسّس على العامل الإقتصادي، ودراسةٍ تعتمد م. فيبر في تفسيره للحضارة والتاريخ انطلاقاً من أنّ الأفكار والمعتقدات هي العامل الحاسم. ففي المدرسة العربية في المنهجيات كما في الفلسفة، لا حاجة، فكرياً وحضارياً، للإنطلاق إمّا من مارْكس أو إمّا من فيبر. والمحاكَمةُ كما الإنتاجيةُ الفلسفية لا تحتاج أبداً لتسمية أيّ منهما، أو للإنحياز المسبق لأحد التيّارَيْن. فهما تيّاران ليسا قَطْعيَّيْن؛ ولا تقول الفلسفة العربية الراهنة بصواب هيمنة الأحادية، أو بسيطرة الثنائية البالية، والإمّاوإمّاويّة الفقيرة والمُفقِرة التي استوعبَها وتخطّاها المنهج الفلسفي؛ والنظرانية أو البرهانياتُ والاستدلاليات.

III

الفلسفة قاعدةُ العلوم وقائدةٌ في المدرسة العربية في علم الاجتماع

(عيّنات تُمثّل الانتقال من الحالات المنجرحةِ إلى المعافاة أو الفلسفية)

1 ـ عيّنة. قُصورُ القطاع الصوفي عن تفسير الإنسان والمجتمع والتاريخ. محدوديته وهشاشته.

عجزه عن تمثيل المجتمع بظواهره ونُظُمه وتغيّراته.

رَفضُ دراسةِ التصوّف كمعرفةٍ جزئية أو معزولةٍ أو مستنفِدة وكافية:

تبدو الإنشدادات إلى الرؤية غير الفلسفية، عند نفرٍ آخر من ناقدي المجتمع، ماثلةً في دراسة التصوّف كظاهرةٍ إجتماعيةٍ معزولة؛ وفي اعتباره ممثّلاً للمجتمع كافياً. هنا يصعب عليهم الإنتقال إلى الدراسة الأحدث، والكُلّية، والأشمل. وهنا موقفُ مَن لم يَستوعِب بعدُ أنّ التصوّف لا يكوِّن الإنسانَ والجماعةَ والوعيَ بقدر ما هو يؤخذ داخل ميادين جديدة هي: عِلم الكرامة الصوفية، العرفانيات، علم المذاهب والعقائد الباطنية والتشيّع المغالي، نفسانية وعقلية الصوفي، عِلم الأوليائية، عِلم المطبَّق أو المعيوش (را: الإناسة). في عبارةٍ أقصر، إنّ الفلسفي هنا هو أن ننتقل من التوصيفي

والتجزيئي إلى النظر الشمّال الواقعي في المجتمع، والفكر، والذّات، والانتماءات، والتغييرانية.

لا بدّ، بَعدُ أيضاً، من تقديم عيّناتٍ أخرى من ذلك المنتوج الذي اتّسم به علم الإجتماع التوصيفي بسبب انقفاله، وحساسيته، وخوفه من أن يوصف بالسطحية والتكرار، بالأجوف والتكديسي، بالفتور والسردية.

2 ـ العلمانية. من الأيديولوجي والمتخيَّل إلى الفلسفي.

من الخوف المَرَضي إلى التعاون بين الإيماني والعقلاني، الروحاني والوضعاني، المقدَّس والدهري، الحدسي والبرهاني.

عيّنة ثانية:

تؤخذ العلمانية، في النظريات العربية الراهنة، ليس كمقولةٍ مقحَمة وبلا جذور، أو كإرادةٍ قاهرةٍ، وخطّةٍ قسريةٍ محكومةٍ بالمسبق. إنّ المشكلة هنا تُفسَّر بحسب رؤيةٍ كليةٍ للظاهرة، وتَحوّلٍ إلى ميدانٍ علمي له قوانينه وتاريخه، ثم مجاله وثمراته. والإيماني هو إيمان بالعِلم أيضاً، أي بالعقل، والمنطق، والفلسفة؛ كما هو ـ من جهة أخرى ـ غير معزولٍ عن الوضعيِّ نزعةً والموضوعيِّ منهجاً وتوجّهاً. والقضية هي تمايز، ثم اختلاف؛ وليست هي تناقضاً وإقصاءً متبادلاً. فالتمايز لا يُلغي التضافر والحِوار، والإختلافُ طريقٌ إلى التعاون والإئتلاف (را: قطاع فلسفة الدين، عِلم الأديان المقارنة، الفلسفة ثم الفكر...).

3 ـ علم الشخصية الغِرارية غير صلب، نافع ومتجدِّد.

عيّنة ثالثة:

في حين ينجح نَفَرٌ في تعمير ميدانٍ هو علم الشخصية الغِرارية، يَفشل نفر آخر في دحضهم لذلك العلم. وذاك الرفض الهجومي، المستنكِر أو المتجهِّم المتهجِّم، لم يمنع أصحابه من أن يكونوا، عن غير تعمّدٍ، ضمن الحارثين الناجحين، بل والمبالِغين المفرِطين، في اعتماده. إنّ حليم بركات، رغماً عن إرادته أي قسراً ومحكوماً

بالمطمور المترازح واللاواعي، أنتج وكرّر كثيراً مما سبقه إليه شرابي وزملاء آخرين غير ساخطين. لعلّ شرابي هو السبّاق؛ لكأنّه من أوائل الذين ـ بحسب تحليلاتي وذكرياتي الجامعية ـ أسهموا في شحذ ذلك الميدان وتخصيبه.

ليس «توصيف» الغِراري، في السلوك والوعي والتواصلية، تعميمات مجانية. ولم ألاحِظ أنّ شرابي، كشاهد، قد انزلق إلى الأحكام التعسّفية، أو إلى الإعتباطي، والمنفلِت، والإضْآل هنا، ثم النرجسة والتضخيم الهَوَسي هناك. والكلام هنا يكون عن «عقلٍ» وطني، عن «شخصية» «قومية» أو وطنية أو نحناوية، أو عن روحية أو سلوكات أو إيتوس (ethos)، عن تَصرّفاتٍ أو قيمٍ منمَّطة، ومعتقداتٍ جماعية، واحتفالات عامةٍ، متشابهةٍ في التكيّف مع الذّات أو الآخر وفي الحقل. قد تصدق بعض الإنتقادات لميدان دراسة الشخصية الغِرارية. بيد أننا، وفي جميع الأحوال، لا نستطيع إغفال تميّز الإنسان، في المجتمع والتاريخ والثقافة، بالحرية؛ فهو كائن عاقل، وقادر على الإختيار، والتشريعِ لذاته، والتمايزِ كما الإستقلالِ عن العُمومي والشائع والجماعي. ثم هو متوقِّد بالنسبي والمتعدِّد، بالتاريخي والارادي والمتغيِّر. أخيراً، لا تُقدَّم توصيفاتُ الشخصية ـ أو الثقافةِ أو الجماعة ـ الغِرارية بمثابة أحكامٍ قَطعيةٍ ونهائية، أو مطلقةٍ وخالدة، أو مقيِّدةٍ وأيديولوجية، أحادية وجوهرانية... ولتأكيد ذلك، وإثباته، فإننا جعلنا الدراسة تَخضع للتجديد كل بضعة سنوات، وتدُقَّق المناهج، ويُعاد تنقيحُ الأهداف الإستراتيجية، وتُجرىٰ الدراسةُ في البلد «المتخلِّف» وفي الأمم معقَّدةِ التكنولوجيا والعلوم (را: أدناه، النقد الحضاري الاستيعابي للغرب، لمجتمع الصناعة الثائرة).

4 ـ ظاهرة تقديس الأولياء، عيّنة إناسية:

عِلم الأولياء، أو عِلم الأضرحة المقدّسة، ينصبّ على دراسةٍ تُحلِّل وتفسِّر، ومن ثم تقارِن وتستوعِب؛ فتتطوّر المعرفةُ ويُعاد تثميرها. المراد هو أنّه يمكن تحويلُ التحليلاتِ إلى عِلمٍ هو دراسةٌ للعامّ، وبمناهج موضوعيةِ النزعةِ ومستقلّةٍ عن الأحكام التأنيبيةِ والتسفيلية. إنّ الأوليائية «ميدان معرفي» متخصِّص بدراسة ظاهرة إجتماعية، إناسية، عالميةٍ أي عامة وتعود إلى «علم الأديان المقارن». وتقديمها كظاهرةٍ

إجتماعية، إناسية، مرتبطةٍ بالتخلّف الحضاري، أو بانجراح العقل والتديّنِ، ليس تقديماً دقيقاً. لأنّه غير كافٍ، وبعيد عن التاريخي، والإدراكِ الكُلّي الأجمعي (قا: عِلم الكرامة، الأوليائية، الأنبيائية، الأحاديثية...).

5 ـ نقص المقارنة يُضْعِف المردودية والصَّوابية.

المُراكَمةُ على صعيد علم الإجتماع أو في ميدان فلسفة العقل:

نحنُ، في المدرسة الفلسفية العربية، ندعو إلى أن ينفتح الباحثُ السوسيولوجي أكثر على دراساتٍ «غربية»؛ ثم على ما يقوم بها سابقوه وزملاؤه. فلا يحقّ لأحد أن لا يُراكِم فوق نظريات الآخرين، أو مجلوباتهم. وتجاهُلُ المقارنات لا يخدم علم الإجتماع في مدرسته العربية، ولا الإسهامات العربية المتميِّزة في التحليل النفسي، وعلم النفس الإجتماعي، والإناسة النفسية، والتربية، والألسنية، وعلم التأرخة، والفلسفة...

6 ـ انعدام الإرتقاء إلى عِلم القِيَم. أو إلى العامّ والكونيّ.

غياب الفلسفة النظرية والمقارِنة أو الرؤية الشَّمّالة والدينامية:

في نظر الفلسفة، إنّ الدراسة الإجتماعية للتفضيلات والقيم تكُون وتبقى «توصيفية»؛ وقد يَصْدق القول فيها أنّها تُقدِّم معلوماتٍ مبذولةً في السوق، أو تَراجعتْ، أو تحوّلت إلى مشاعية. وفي منطق العِلم، إنّ التوصيفي التجميعي بَطُل؛ ذاك أنّ الدراسة صارت هنا مبحثاً مُمَنْهَجاً، ومعرفةً نظامية، ومساحةً معرفية لها ميدانها المستقِلّ المكرَّس، وأعلامها، وثنائياتها (را: القيميات، المدرسة العربية في عِلم القيم).

ولم يرتفع البحث ـ عند ناقدي المجتمع «المعهودين» ـ إلى مستوى العلم، بَعْدُ أيضاً، في دراسة الأمثال، والبداوة، وسوسيولوجيا الرواية، وسوسيولوجيا المعرفة كما الريف، والتغيير الذي خلقته التكنولوجيا والعولمة أو الحوسَبة والرّقْمنة...

7 ـ عيّنةٌ أخيرة من الدراسات الاجتماعيةِ المنجرحة. ميدان التطبيقي.

النقدانية أو قطاع النقد الفلسفي للمجتمع والعقل والشخصية.

محاكمةُ المنمَّطات في السلوك والوعي والتواصلية:

قد يُعاد ميدان نقد المجتمع إلى ميدانٍ هو تاريخ المطبَّق المعيوش أكثر مما هو يعود إلى علم الإجتماع، أو علم الإنسان (الإناسة). إنّ التاريخ يهتمّ بالجزئي، والعائدِ إلى حالةٍ ما، أو ظاهرةٍ محدَّدة زمانياً ومكانياً أو موقعاً وفرادة. هذا، في حين أنّ علم الإجتماع المقارن يهتمّ بما هو عائد إلى الإنسان، وبما هو عامّ، وصلات مشتركة قد تتكرّر كما القانون أو البنية. وما الفلسفة بعد ذلك، في ميدان نقد المجتمع، سوى النقدانية، أي ذلك النقد الحضاري الاستيعابي لأنساق الفكر والمجتمع والشخصية والفعل؛ كما يكون أيضاً نقداً شمولياً، وباحثاً عن الأعمّ والأشمل في التفسير ثم في التغيير. كما تشدِّد الفلسفة على أنّ ذلك النقد للكلّ الإجتماعي، للنّحنُ الجماعية، يؤكّد على جدوى الإنطلاق من الشروط الإجتماعية للموجود الحيّ والتاريخي، والقادِر على التقدّم والتطوير، وعلى التعلّم والإسهام، أو التمثّلِ والإستيعاب وبالتالي على إعادة ضبط الذات والسيطرة على المشكلات والمصير[1].

---

(1) را: القسم التالي، نقد المجتمع معقَّدِ الصنيع والتِّقانة؛ وهو نقدٌ يمثِّل القَدَمَ الثانية للنقدانية الاستيعابية.

القسم الثاني

قراءةُ النقدانيةِ الاستيعابية المتجاوِزة للآخر أو المعلِّم

(النظرياتُ النفسية الاجتماعيةُ في نقد المجتمع الغربي أو شديدِ الصناعة)

1 ـ أعمومات ومُمهِّدات: ثنائيةُ العاطفة أو الموقف حيال الآخر المعلِّم:

لا يَنتقِد العربيُّ «الظاهرةَ الغربية» مدفوعاً بالانتقامي، والدفاعيِّ اللامباشرِ والناقص؛ فهي ظاهرةٌ، بل و«حالةٌ عياديةٌ»، تُحلَّل وتُقرأ في دار الأمم «المتخلِّفة»، وذاتِ الأسماء العديدة. كما أنّها تُحلَّل أو تُنتقَد في الغرب نفسه، ذي التسميات العديدة، على يد تياراتٍ كثيرةٍ ولغاياتٍ راقيةٍ ودقيقة أي لتكون نافعةً واستنجاحيةً تسعى **للفهم والتأويل، ولإعادة الضبط والتعضيةِ في شتى المجالات والآفاق.**

ليس «الغرب»، في تصوراتنا العربية، كتلةً متجانسة؛ وليس هو وحدة جغرافية؛ ولا هو النقيض، أو العدو الأبدي وسببُ مأساة الأمم المتخلّفة وقاهرُها، ورمزُ الجوع والفقر والظلام فيها. إنّ الغرب (الآخر، الأنتُمُ، القويّ المسلَّح وشديد التقدم والمعرفة والنجاح، الخ) هو، في الذات العربية، الأبُ والمتغلِّب، المستعمِر القديم والراغب المستمِرُّ بالهيمنة والأحادية؛ وهو، بَعدُ أيضاً، المعلِّمُ والمُعاقِب، الأنتَ أو الساكنُ في الأنا، القاتل والحامي، المرغوبُ والمنفِّر، المحبوبُ والمكروه.

2 ـ النزعة الهتكانية في «فضح» الآخر أو الأنتَ المستكبِرة.

نقدُ الأُفقِ «الغربي» أو الشخصية الغِرارية، والتواصلية، والتقْنَنةِ المفرِطةِ، والعقلانية:

مَرّ كثيراً، أعلاه وفي كتابٍ آخر، أننا نتعلَّم، مباشرةً وعلى نحوٍ كامنٍ وآخر غير

مقصود، من الدّول معقَّدةِ الصناعة (ومواكِباتها الفكرية والسلوكية). وهذا مع الوعي بأنّها (أميركا، على سبيل الشاهد): إلتهامية، افتراسية، عدوانية متنرجِسة، تتقدَّم إلى العالَم بمثابة البطل المخلِّص... ويكرِّر الفكر النقدي، إنْ داخل تلك الامبراطورية نفسها أم في العالم الثالث، أنّها «غير أخلاقية»، فاقدة الاستقامة، قامعة، أحادية في التعاطي مع الدول غير المطيعة (المتمرِّدة)... ولعلّنا بالغنا في نقد الـ«وَسْبْ»؛ وفي الإلحاح على أنّ الفكر الأميركي تبسيطي، اختزالي، مسطَّح، مُغرِق في الأسطوري الجديد، غير تاريخي، أُزْعومي، فارغ، حِسِّيّاتي، حواسِّيّ، مغرِق في الأوهام والانقفال والفردانية والمباشرية.

ووردَ أعلاه، في هذا الكتاب والأجزاء السابقة، أنّنا تعلّمنا أن **نُشهِر بتكرارٍ إدماني تَسَمّمي** ضحالةَ الشخصية «القومية» الآليانية، وأنّ كلَّ انسانٍ يكون كالآخرين جُلّهم أو حتى كُلّهم؛ الإنسان يكون بمثابة البرغي، الآلة الصَّماء؛ فهو منعزل، صورة، رقم، قطعة، عابد العمل والمال والشراء، بلا مشكلاتٍ أو معنى أو هوية، محكوم بالشركات ولها، غير حُرّ، غير محتاج للتفكير بل غير مدعو أبداً للتفكير، جاهل، مَخْصِيّ، محدود محصور محتكرَ، ذو أبطالٍ ينظِّمون له كل شيء، ويُسلّونه، ويفكّرون عنه بل يعيشون في ذاته ويقودونه.

وتتجلى تلك الشخصية، الوطنية أو النّحناوية أو القومية، في مؤسّسات وشركات لا يَخْفَى تغلغلها الأخطبوطي و«الخاصِي» أو المُخْصي للفكر والإنسان والرغبة والمشاعر المستقلة... أما السياسة الأميركية في العالم فهي أبشع وجهٍ، وأغبى فكر (را: على سبيل الشاهد، خطاب تشومسكي في ذلك).

3 ـ اللاواعي في تناقض طَرَفيّ الشعور الواحد إزاء الغرب:

أُلخِّص هنا ما أرى أنّه كامن أو موجِّه مطمورٌ لهذا «الحُب»؛ لهذا المَيل إلى تكديس «الصفات» السلبية، أو المطاعن والمثالب، نلقيها على الفرد في مجتمع التقدم التكنولوجي ومُرافِقاته أو مُحِفّاته واللامنطوق فيه. لا أبحثُ في صدقية تلك الأحكام على المواطن الأميركي، أو الغربي بعامة؛ فالأهَمّ هو **البحث عن معنى تلك العاطفة** أو ذلك الموقف منه. إنّ الغرب، مثلما تكرّر في الأعمال السابقة، هو المعلِّم المنفِّر؛

والأب القاهر القاسي؛ والمِثال القاتل المُخصي أو المُوقِع في مشاعر الخفاء والدونية والتبعية[1].

إنّنا نتعلّم منه، ونكرهه. نقترب منه كي نبقى ونستمر ونزدهر؛ وننفر منه لأنّه يُعيدنا إلى الواقع المعادي، والأبِ المُذَلّ، والتلميذِ المُقَصّر أو بطيء التعلّم وناقصِ الكفاءة والمهاراتِ الإنتاجية. لكأنّ عقدة الحسَد، أو الشعور المتكافىء القيمة، يضغط علينا، يتحكّم بنا، يقودنا بلا وعيٍ أو بقَسْريةٍ وإكراهياتٍ وإرغاميات...[2].

ذلك التناقض في الموقف الواحد، ذلك التكافؤ بين طَرَفيّ الشعور الواحد أو المَيْل الواحد نفسه، مقلِق وجارح، مُهَيِّء للجنوح والاضطراب والتفكك: إنّه حياة لنا، أي هو المعلِّم والقدوة والمستقبل الناجح والانتماءات الجماعية أو الحاجات المشبَعة والدوافع المتحقِّقة؛ ثم هو، من جهةٍ مكافئة، موتٌ لنا أي قهرٌ وتسلّط، مَنْعٌ وحَجبٌ، حاجزٌ وعقبة[3]. لعلّ هذا التمزّق، أو التوتّر في الأنا والنحنُ والمشاعر، هو ما يفسِّر اعتمادنا، مثلما كرّرنا، لأساليب التكيفِ الناقصة من أجل توفير الاستقرار النفسي، والتوكيدِ الذاتي، والشعورِ بالكرامة والاحتماء وإمكان التحقّق أو بلوغ النضج (الرُّشد، التكيّف الإسهامي، التغيّر الحضاري المستوعِب والمتخطّي، تقليص التوتر أو القلق أو الانجراح الحضاري...).

4 ـ الانشطار النفسي (الوجداني) إزاء الغرب أو في مجال الذات مع الآخر.

علائقية التسفيل والترجُس ناقصةٌ ودفاعية ورَيثية.

أوالياتُ الدفاع تُعطِّل وتُزَيِّف وتُشوِّه:

نقول، بتكرار مُبْهج، إنّ كشف القيعان المحجوبة، في **«الحالة الغربية»** أو

(1) التحليل النفسي الإناسي...، ج1؛ ج8، صص 112 ـ 113.

(2) م.ع.، ج8، صص 115 ـ 116.

(3) **«الغرب» المكروه**: مرآة لما ينقصنا؛ إنّه صورة للسلبي والناقص؛ بل وللمرغوب والمأمول المرتجى المنجرحَيْن الجارحَيْن اللامتحقِّقيْن في ذاتنا اللاواعية ودوافعها اللامشبَعة المتوترة.
الغرب المرغوب: يمثل الصورة اللاواعية للأب المثالي عند الشخصية الاعتمادية الاتكالية، أو الطفليةِ.
را: مفاعيل الحرمان العاطفي عند الطفل.

الأميركية تحديداً، أبان لنا أنّ الإنسان آلة وأداة، أو خاضعٌ عابدٌ للآلة والأداة والتقنية ونتنقِد، بالتالي، الفكرَ في ذلك الإنسان، بل في ذلك المجتمع أي الكُلِّ الطاغي والمُذيب للحرية؛ والتميّزَ في الشخصية أو في الوعي والسلوك. صحيحٌ ذلك؛ وكذلك هو أيضاً صحيحٌ القول، في ذلك المجال عينه، عن فضائح المجتمع، والمعرفة، والتزييف والاستغلال في استعمال المعرفة والعلم، كما المال والصورةِ أو الرقمِ والتكنولوجيا.

بيد أنّ هذا الفضح وتَعقُّبَ السلبي ودحضَ العلمويةِ ونَقْدَ أيديولوجيا التقنَنةِ والوضعانيةِ لا يعني أننا أبرياء، ملائكة، غير مسؤولين عن مأساتنا وعن التخلّف المعقَّد المتعدِّد المتشابك. ليسوا الملاعين والشياطين؛ ولسنا البَرَرة والأطهار. إنّ تسفيل الآخر القويّ يتكافأ هنا ويتساكن مع نرجسةٍ للذات أو للضحية المقهورة، المغدورةِ المهدورة.

قد نتجاوز أواليات الدفاع (التعويض، التغطية، النكوص...)، حين قراءتنا للغرب ولحماية ذاتنا، بواسطة المنهج الذي يَضَع أمام الوعي النقداني مزالق ونقائص تلك الأواليات الحِيلية والتي لا توفّر سوى تكيّفٍ ناقصٍ وعطوبٍ بل ولفظي أيضاً ووهمي، تخيّلي وغير واقعي، نرجسي بل عدواني، مزيِّف ومعطِّل للقدرات على الإدراك ثم على الوَعْيَنة وإعادة التعضية.

إنّنا قد نفهم الغربَ، مأخوذاً كحالةٍ عيادية أو من حيثُ قراءتُنا النفسيةُ (الواعيةُ واللاواعية) لِأُفقه الحضاري، على وجهٍ ربما يكون أعمق وأوسع من فهمه لنفسه ومن تأويله لتجربته ومشروعه ورهانه، لإنسانه ومجتمعه وتاريخه. وهذا ما يَصْدق أيضاً، من الجهة المقابلةِ، على فهم الغرب لنا، وعلى تفسير الغَرْب لِـ «حالتنا العيادية»، وأُفُقنا، ومشروعِنا الحضاري، والنمطِ المرغوبِ للإنسان والمجتمعِ والفكرِ في مستقبلنا (را: الأنا والأنتَ، الذات والآخر، النّحنُ والأنتُمُ).

القسم الثالث

النقدانية الاستيعابية في ميدان التعلّم والتغيّر الحضاري

1 ـ التعلّم الحضاري والتغير إمكانٌ على التجاوز والتخطّي.

ميدان علم نفس التّعلّم[1] قابل لأن يكون، في خبرتي وتحليلاتي، فاعلاً مؤثِّراً في تأسيس «علم نفس التعلّم والتغير» على صعيد الحضارة، والوعي الجماعي، والفكر، والسياسة العامة وما حولها من «مَدَنياتٍ» وحقوق المجتمع والفرد...[2]. إنّ حقل «التعلّم والتغير»، على صعيد الحضارة والمجتمع والفكر، قد استحقّ مجاله الخاص وأفهوماته، مرجعياته، وإطاره الفكريّ ونسَقه المعرفي؛ ثم هو، من جهةٍ أخرى، عِلمٌ من العلوم الإنسانية التي تختّص بخطابٍ يختلف عن علوم الطبيعة من حيث القولُ في المعرفة والحقيقة، وفي معنى العلم والإنسان والظاهرة، وفي الطرائق والقوانين والمقصود.

2 ـ خطابُ النقدانيةِ الاستيعابية في الممارَس والنظري

محاكمة الممارَس والإطار الفكري والمرجعيات والنسق المعرفي

أ/ نبتعِد عن الحقيقة والتاريخي بمقدار ما نُغلِّب الرأي الذي مفاده أنّ الذات

---

(1) عن التعلّم (العمليات، النتائج، القوانين، الدافعية، التطبيقات...)، را: زيعور وسليم، حقول علم النفس، بيروت، دار النهضة، 2004؛ سليم، بيروت، دار النهضة، 2002.

(2) را: تصنيفنا لحقول علم النفس بحسب المدرسة العربية في علم النفس والعلوم الإنسانية بعامة.

العربية، وأمماً عديدةً أخرى «شرقيةً» أو إسلاميةً و«عالَمْثالِثية»، تَغيّرتْ **بفعل التعلّم الحضاريِّ على يد معلِّم ما هو «الغرب»**.

ب/ يلي هذا المنطلَق أو المبدأ العامَّ مقــالٌ أو مبــدأٌ ثـانٍ مفــاده أنّ العربيَّ [= الثقافة، الحضارة، المجتمع، السياسة، الأمة. . .] **لم يكن متخلِّفاً أي خارج الوسَط أو الأفق للحضارة في دارها «العالمية»** إبّان الحقبة التاريخية المقصودة أي البادئة مع أواخر القرن الثامن عشر (را: النهضة العربية، بل التجربة العربية الثانية مع الفلسفة أو الحداثة). فقد كان التعلّم المغيِّر الحضاري يجري بالتفاعل ليس فقط مع تلك الدار العالمية؛ وإنما كان يجري أيضاً، وبنجاح وتوسّع، منطلِقاً ومتفاعلاً مع الفضاء المحلي والشروط الاجتماعية والتاريخية الخصوصية الوطنية. . . ومن السَّويِّ أنْ نُلاحِظ هنا أنّ ذلك التفاعل المزدوج مع القطبَيْن الخارجي والداخلي كان يُسرِّع في التعلّم والتغيّر، وبالتالي في إعادة ضبط المسار والذات والعمليات.

ت/ ونَجَح العربيُّ، في ذلك الميدان، لأنه تعلّم واستوعَب أو امتَصَّ وتَمثَّل، **تِبعاً للطريقة الفضلى**.

لقد كانت تلك الطريقة في التعلّم مفضَّلةً، أو مرغوبةً، أو مقبولةً من جانبٍ متعلِّم ذي قابلية.

ث/ **وكان التقدّم**، أو التحصيل والاجتهادُ والتفاعل، يمضي بفعالية ومردوية معمّمةٍ لأنّنا كنا نلاحظ أننا نتعلم «الحضارة» بسرعةٍ؛ ونبتهِج إذْ نقوم بذلك الاجتهاد وإنماء الذات والحقل والتسابق مع العالَم المعلِّم أو الناجح.

ج/ **وتَعّلمنا أن نتغيّر** ونستوعِب ونكتسب لأننا كنا نستبين **مواضع الخطأ؛ وأدركنا العقبات وبل المناهج المخفِقة الفاشلة. يبقى مهمّاً أيضاً التعرّفُ على نشاط المتعلم**، ومدى نجاحه في التعلّم (را : التغيير المرتبط بالتكرار)[1].

ح/ والمتعلّم **وإذْ عَرَف نجاحاته**، ومردودية استجاباتِه السليمة الصحيحة، راح

(1) را: قوانين التعلّم على الصعيد الفردي، وعند الحيوان. للمَثَل، را: Russell A. Powell.., Introduction to learning and behavior, Wadsworth..., 2002

يُحرِز **التقدّم الأسرع**. لقد ترسَّخَ تَعلّمُ الاستجابةِ الصحيحة، وسَقَطتْ الاستجاباتُ الخاطئة.

للمستصفى، على الصعيد الحضاريّ، كان التقدّم يتحقق بسرعةٍ وتوسع بسبب أنّه سريعاً ما كان يتبيَّن، أمام عملية التعلّم، مَواضعُ الخطأ في الاستجابة والتحصيل والتغيير، ومَواضعُ العقباتِ والمعوِّقات، وأسبابُ الفشل والتعثّر، والمناهجُ الفاشلةُ المانعة للتعلّم وتحقيقِ الاستيعاب والتثمير الفعّال النافع، وعمقُ ثم مدى النجاح في عمليتَيّ التعلّم والتغيّر.

3 ـ التغيّر الناجح والسديدُ. إعادةُ الضبطِ والإنتاجِ والتثمير.

عيّنة: ميدانُ الفلسفةِ والفكر. عوامل النجاح أو تزاملُ الخبرة والموروثِ والحقل.

عيّنة ثانية: ميدانُ الحاسوب ونقلِ التكنولوجيا المتقدِّمة:

قد لا يُشَكّ في أنّ الفكر العربي، بتفاعله مع المتغيّرات العربية العثمانية (المحلية) والعالمية منذ أواخر القرن السابع عشر وبداية الثامن عشر، نجح في التغيّر وإعادةِ ضبطِ الذات، وفي الامتصاص والتأثر والتفاعل، وفي إعادة الإدراك والتعضيةِ والتسمية، أو الأشكلةِ والمَعْنَيةِ والبَنْيَنة. . . . فعلى صعيد الفلسفة، لقد انتقد وهَتَك، حاكَمَ وأنْتج، أو صَقلَ وبَلْوَر صياغاته المستحدَثةَ.

لقد نجح العقل العربي في إنتاج نظرياتٍ في الفلسفة والفكر؛ وفي نقد **الوعي الفلسفي الأرومي**، من جهة، و**«الغربي»**، من جهةٍ أخرى. وكان النجاح لا بُدّياً؛ فهنا إنسان يمتلك قدرات، ومهاراتٍ حضاريةً، وطاقةً وكفاءاتٍ تعميريةً. يُضاف فوق ذلك، أنّ **المستوى الحضاري**، والنُّضج والتطور المتقدِّم عوامل مُساعِدة أعدّت إمكانات وشروط التعلّمِ وتلقّي الإشعاعِ الحضاريِّ الغربي. كان من السويّ أن يَنتصر العقل العربي؛ فهو ليس بمتلقّنٍ ولا هو فاتِر أو محكوم باللامبالاة والقصور والبطء في الاكتساب والتكيّف والتفكير. وبحسب قوانين التعلّم أو مُسرِّعات ومهيِّئات عمليته، فإنّ التجربة والخبرة والتاريخ عاملٌ مُساعِد، ومحفِّزٌ؛ وهذا بالرغم، بل وبسبب أنّ

الماضي قد يكون عقبةً ومكوِّناً فعالاً للأحكام المسبقة، وللجاهز والناجز ومقيِّدات الفكر اللاواعية والواعية.

إنّ دوافع كثيرة تفسِّر النجاحَ والسرعة، بل والمتانة كما الدقة والمنعة، في عملية التعلّم والتغيّر أي الإدراكِ وإعادة الضبطِ أو التأهيل. من بين تلك الدوافع اللاواعية والعوامل الواعية يُذكَر وعيُ المتعلِّم بكفاءته، وإرادةُ النجاح، والرغبةُ بالنجاعة والتكيّفِ الإيجابيِّ الشموليّ الخلاق[1]، وكشاهدٍ أوّل، تُلاحَظ، فوراً وفي إدراكٍ كُليّ، الجَبَروتية أو القدرة الكُلية العظمى المعطاةُ للفلسفة، في القول الفلسفي عند العرب المعاصرين، ولدورها في القضاء على التخلّف الأجمعي والسياسة العُصابية أو في رفع المستويات للشخصية والمجتمع والوطن... هذا الوعي بقيمة الفلسفة، بل بقدراتها الخارقة وبتصوّرها كبطلٍ منقِذ، لعِب دوراً بارزاً في النجاح نقداً وإنتاجاً أو تطويراً بل وانتصاراً داخل «الدار العالمية» للفلسفة والفكر (أدناه، عيّنة أخرى أو شاهِدٌ آخر).

4 ـ التعلّم والتدرُّب. المزاولةُ والممارسة. تأثير الدافعِية والوعي المسبَق.

المرونة والاستمرارية والتفاعل بين العامِلين والمنتِجين والمتعلِّمين:

كان التعلّم والتّغيّر، أو الاكتسابُ وإعادةُ التنظيم والأشكلة والتعضية، في مجال الفلسفة «الأولى» و«الثانية»، **عمليةً نشيطةً فعّالة**، وسيرورةً حيويةً ودافقة الزَّخمِ والاندفاعية. لم تكن عملية آليةً، أو تقليداً قِرْدياً، أو استيراداً لبضاعةٍ معلّبة... ولم تكن تكراراً ببغائياً أو مَرَضياً، أو مجرّد صدًى لتجربةٍ غريبةٍ خارجية، أو خضوعاً لسِحرِ بضاعةٍ متملِّقةٍ جاذبةٍ (را: أعلاه، الفقرة السابقة).

وهناك أيضاً مبدأ آخر؛ إنّ الانفتاح على الـ«نا» الغَرْبية لا يعني انعدام «**التعلّم الذاتي**»[2] عند الـ«نا» المحلية التي يَظْهر لنا، اليوم، أنّها ابتكاريةٌ وإسهامية، مرنةً وغير

---

(1) تلعب «البنية العقلية» للمتعلِّم دوراً فعالاً في عملية التعلّم. را: الجهاز العصبي المَعْنِيّ بالتعلّم؛ القدرة على التحوّل في الوظائف العقلية، الوراثة والنضج، الموروث البيولوجي والخبرة الشخصية في تفاعلهما مع الوسَط.

(2) أيضاً، را: التعلّم غير المباشر، التعلّم الكامن واللاواعي والاختماري، المستمر، غير المقصود.

متوقفةً عن التكيّف الإيجابي وإعادةِ التكيّف المتناقح والمتكامل والشامل.

ويبدو أمامي مبدأ آخر؛ إنّه التعلّم والتغيّر، أي **التغييرانية** المتوقّدةُ المزخَّمةُ بالنُسغ التساؤلي. فالمشكلات مصاغةٌ على شكل أسئلة، والفكر فكرٌ يَسْأل، وكذلك النقد. إنّ **«الموقف التعليمي»** تَميّز بأنّه وضعَ العقل المتعلِّمَ والممارِسَ والمنتِجَ حيث الإمكان للاختبار على الذات وبواسطة هذه الذات إنْ على صعيد السؤال أمْ على صعيد الاستجابة. أمّا المبدأ الأخير، فهو ما استنتجته من أهمية وجدوى للتفاعل مع المنتِجين ثم بين المتعلِّمين أنفسِهم.

5 ـ أُشْمولة وتوليفة. التكرار والتعزيز والاقتران:

وخلاصة القول، كان أنّ النجاح حَكَمه هنا امتلاكُ المهارة، الخبرةِ التاريخية، الاستعدادِ الثقافي والمستوى الحضاريّ، إرادةُ النجاح، والرغبةُ بالارتفاع وبتخطّي الإخفاق والتخلّفِ كما التردّي والبطء في المسير والمسار والسيرورات.

تَحققَ التعلّمُ والتغيّر تبعاً لقانون **التكرار والاقترانِ والتعزيز**. لا نُفصِّل، ولا نعود لتكرار جدوى وأثر التكرار؛ لكنّنا نتنبه إلى أنّ التعزيز للشأن الفلسفي جرى ويجري بحسب **قانون المكافأة والمعاقَبة**: إننا نكافىء ذاتنا حيث نجحتْ؛ وحيث لم تنجح فإنه علينا أن نَعاقِبها. لقد نجح، على سبيل الشاهد، عثمان أمين، وعبد الرحمن بدوي... وجرت مكافأتهما؛ فقد نال كلا منهما مكانة ومكاناً في تاريخ الوعي الفلسفي، وفي المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة. أمّا الذين فشلوا، أي جرّحوا أو تماهوا في المُخصي، فقد فضحْنا ثم حاكَمْنا مشاعرهم بالخصاء وانتماءهم إلى قطاع البطولة المُناهِضة، إلى اللاانتماء أو إلى نفيِ الذات وكراهيتها العُصابية، إلى الاعتمادي والطفلي والدفاعي وغير المباشر...

أخيراً، إنّ **إقامة اقترانٍ** بين المتَعَلَّم القديم والمُتَعَلَّم الحاضر ظهرتْ بمثابة قانون أساسي في عملية التعلّم وفي الأفُق المشتركِ بينِ المعلِّم والمتعلِّم. إنّ رَبْطنا المتعرّج المتكسِّر بين المعلومات الجديدة في ميدان الميتافيزيقا والمعلومات الأرومية السِّنخية (العربية الإسلامية، أي الخطاب اليوناني العربي اللاتيني) **عزّز التدرّبَ والممارسة**،

وسرّع في الانتقال من التلميذانية إلى المُعَلِّمية، وصَقَل الطرائقَ في النقد والمحاكَمةِ والإنتاجِ بحيث تحقَّقَ الابتعادُ عن الطرائق المنجرحةِ الناقصةِ (التلفيقانية، التوفيقانية، النزعات إلى الاصطناعية أو إلى الاختلاق أو الاصطفاء أو الإسقاط واللاتاريخي. . .). وإقامة الربط أو الاقترانِ بين القديم والجديد في مجال الوجودانية، كشاهدٍ آخر، أتتْ كضرورةٍ ولا بُدّية؛ ذاك قانون يرعى التعلّم أو يَحْكم العمليات التّعلُّمية في مجال الوعي والسلوك، وعلى صعيد الفردِ والجماعة، وعند الإنسان والحيوانات (را: دور الارادة، دور الدافعية).

وكذلك فإنّ الرّبط بين علم التاريخ بمعناه الراهن، في المدرسة الفلسفية العربية، ومعناه العربي الإسلامي قد أدّى نفعاً عميماً وأعطى زخماً واندفاعية للتاريخانية النقدية عند العرب. كما يَصدق ذلك الحكم، بعد الوعي بمزالقه، في صدد القول بِـ: **القيمة، الحتمية، السببية، الشخصانية، اللغة، المعرفة، العقل والعقلانية، العدالة، الحرية، الأخلاق، الشورانية، الإنسان، الألوهة. . .**[1].

6 ـ المُخاتِل والمسبَق في أظنونات حول القول الفلسفي.

توجيه التفكير إلى الأشياء والواقع أو المجتمعِ والإنتاجِ المحلي:

مَرّ أنّ التعلّم والتغيّر، في قطاع الفلسفة والفكر العام، عملية شديدة التعقيد ترتكز على البيولوجي الموروث، والوسط المحلي المنفتح على الدار العالمية، والخبرات التاريخية. ومرّ أيضاً أنّ هذه المرتكزات أو الأُسس هي هي، أيضاً، **العوامل المطوّرة**، أي: النضج في الشخصية، والوسطُ الاجتماعي، واعتمادُ الطرائق الملائمة المطوِّرة للخبرة والتعلّم والارتقاءات.

وحيث إنّ الشخصية (بيولوجياً أو بنيةً موحَّدةً طبيعياً ونفسياً واجتماعياً الخ) سويةٌ وابتكارية: وحيث إنّ الوسط الاجتماعي والثقافة التاريخية والدوافع عواملُ هي كلُّها مؤهَّلةٌ مُعَدَّة لتوليد العقل واستثارةِ التفكير وخفضِ التوترات وتحقيقِ النجاح والتكيّف الحضاري.

---

(1) كَمثَلٍ آخر، را: المقولات المستمرة ـ ثم صارت اليوم «محْدَثَةً مطوَّرة» ـ في الفكر الصولي.

حيث ذلك كله، فإنّ إمكانَ سُطوع وتطوير القول الفلسفي متوفِّر، بل حاصل، ومغيِّر ومتوسِّع متعمّق. أمّا القولُ المناهِضُ فهو، إضافةً تُزاد على كل ما ذكرناه، إتّهامي؛ ومن ثم فهو رَجْميّ، تسفيلي، مُعاقِب ومتوقِّد بالدفاعي والمخاتَلة والقَسْري، تَشْييئي وباطل. وكذلك يكون القول الذي يَزعم أنّ القول الفلسفي، في خطابه العربي، ليس سوى استيرادٍ أو نقل، محاكاةٍ وتقليدٍ وتكرار للقول الفلسفي الغربي. ولقد سبق أن لخّصْنا الردّ على هذه الأزعومات والأظنونات، متنبِّهين إلى ما فيها من جهلٍ بمعنى القول الفلسفي، وبالتعلّم المغيِّر المكيِّف، وبمعنى الإنتاج في ميدان الفلسفة والفكر... وقد يُستدعىٰ هنا إلماحٌ إلى أنّ التقليد والتعلّم، وحتى التكرار نفسه، لا يكون إلاّ عند المهيّأ، أي عند صاحِبِ الاستعداد والمتمتِّع بالقدرة العقلية والخبرة التاريخية والمتفاعل مع بيئةٍ اجتماعية متفاعلة مع الأُفُق العالمي ومرنة ومتقبِّلةٍ لعمل العقل؛ وللتفكير في مستقبل الإنسان والوطن، وفي مشكلات المجتمع والجماعة، الفكرِ والسياسةِ وأسئلة الوعي بالمخاطر وبالغامض والوجودي. وفي جميع الأحوال، يجب أن لا نخاف من التكرار. لا نأخذه كتُهمة أو «إهانة». إنّه لمن الصائب معاً والناجح أنْ نَضَع أمام الوعي النقدي، أو الوعيِ بالكليات والفلسفةِ الثانية (العملية)، أنّ التكرار طريقة في التعلّم وتحسين الممارَسة؛ وأنّه المؤسِّس للوعي والسلوك، والتحرر والتقدمِ أو إعادة الصياغة؛ وأنّه غير مُعيقٍ للإبداع والإسهام، ولانتقال أَثَر التدريب؛ وأنّه غير مُحْبطٍ للتغذية المرتدّة، أو لاستمرار التعلّم، وتوسيعه، ونقلِه إلى ما هو إعادةُ ضبطٍ أو ما هو تأهيلٌ وإنماءٌ وحرية[1].

(1) في ميادين المدرسة العربية في علم النفس يتكرّس ميدان هو: علم نفس التعلّمِ الحضاري. أظهرنا، هناك، تأثير الدافعية واللاوعيِ في إنجاح وتعزيز الخطاب الفلسفي العربي الراهن، والمعاصر.

القسم الرابع

نحو علائقية التعاطف بين الـ«نا» المتعلِّمة والـ«نا» المعلِّمة

(السَّرابي والصوفي واللازَمَكاني في علائقية الذات عينها مع الذات الأخرى)

1 ـ الذاتُ والآخر في جدليةٍ متحاورة وتوليفية.

من المعلِّم المنفِّر (القامع، المهدِّد) إلى المعلِّم المتعاطف أو المُخلِص:

ترتبط المدرسة العربيةُ الراهنة في الفلسفة والفكر، وفي الحكمة المناقبية بمعناها العربي الإسلامي المعهود لكن المهجور، بالفكر المقاوِم والفهمِ الهتكاني، وبالتعلّم الحضاري والتغيُّرِ الكُلي في الأنا والنحنُ. وهي، بَعدُ أيضاً، مرتبطة بالنقد العالمي، والنقدِ الأوروبي، بل والأميركي ممثَّلاً هنا في عيّنة هي ن. تشومسكي، في عمليات الفضح والكشفِ عن المطمور والأيديولوجي والمقنَّع إنْ في السياسة الأميركية أم في المؤسَّسات والدولِ أو السياسات عند بعض الأمم الأوروبية المعقَّدةِ التطورِ الحضاري والتقدمِ التكنولوجي ومُواكِباته المختلفة.

والمدرسة العربية، في ميدان نقد الواقع الحضاري للـ«نا»، إنْ عند «أهل التقدّم» وحَمَلة لوائه أَمْ عند الطامحين إلى ذلك، لا تنقصها الجرأة، ولا تَتَغطّى أو تُوارِب في مجال السؤال والأَشْكلة، أو النقدِ والمحاكمة، أي في مجال اللّيْسانية واللاءانِية وما شابه. . . وذاك ما رأيناه أعلاه، القسم السابق؛ أمّا الناحية الإيجابية في الاستعارة [= الإستِقراض، الإستدانة] أو التفاعل مع الإشعاع الذي تمثِّله حضارة الغرب، فهي ناحيةٌ تُدْرَس ضمن قوانين التفاعل بين الحضارات؛ وهي قوانين حضارية تناقشها وتعيد صياغتها باستمرار وتناقحِ **«الحضاريات»، أي عِلم الحضارات**.

2 ـ التعلّم تغييرٌ في السلوك والوعي عند الجماعة والفرد وفي المجتمع.

إمكان نجاحِ التعلُّم ضمن الفضاء الإيجابي والفهم المتبادل والأفق المشترك.

عيّنة من التعلّم أو التغيير الحِسّي الحَرَكي:

حَصَّل أو اكتسبَ الإنسان، في مواجهة المجتمعات الغَرْبية، عاداتٍ في الكلام والتفكير والقراءة؛ كما تَعلّم ألعاباً كثيرةً نقلت إليه مهاراتٍ فكريةً وقواعد تحكُم النجاحَ وتقود إليه (را: قوانين اللعِب الجماعي). وتَعلمنا مهاراتٍ، وتشغيل الآلات، وصُنع مُعِدّاتٍ وسِلعٍ، وتفكيك المحرِّكات والأدوات... هذه الأنواع من التعلّم «الحسي الحركي» غيّرت في استعمالنا لليد والحركة والحواس؛ فغيّرتْ بذلك الفكر والوعيَ، الإرادةَ والنظر، بل والرغبة والميل كما المثير والاستجابة.

(...) ويُستدعىٰ أيضاً ما تعلّمناه، من ذلك المرغوبِ المنفِّر، في ميادين علوم الطبيعة، وعلوم المجتمع والعقل. ومن المبذول النافل أن نكرِّر هنا أنّ ذلك التعلّم أحدث أيضاً تغييراتٍ في العواطف والتوجهات، في الآداب والفنون والقِيم، في الأنا والنّحن؛ بل والنظرِ إلى العدالة والحرية والشورانية، إلى الذات والآخر ودار المسكونة والمستقبل. في استصفاء، لقد انتقلت المجتمعات من الخطاب المعهوديِّ النزعة، التقليداني، إلى خطاب الحداثة في الفكر والمعرفة والعقل، في الحياة والزمان والقيمَ، في التقدّم والتاريخ والمستقبل، في الأنا واللغةِ والوجودِ والعائلةِ، في التربية والنِّسْويّاتِ وقيمةِ الإنسان وحريته...[1]. وهنا توصّلَت المدرسةُ الفلسفية العربيةُ إلى صياغة «قوانين»، أو حالات، تحكم النجاحَ الحضاري والخوف منه أو الرغبة فيه؛ وأخرى تحكم الفشل الحضاريَّ والخوف منه أو الرغبة فيه؛ وأخرى تحكم التفاعل بين الحضارات أو الانفتاح على حضارة القويّ ومقولاته.

---

(1) سبق أن أشرنا، مراراً، إلى عشرات التغييرات الفكرية والاجتماعية التي أحدثها، على سبيل الشاهد، دخول غاز المطبخ أو الكهرباء، ارتداء الزّي العالمي، المدرسة والجامعة، السيارة، الباطون، الإذاعة، الجلوس على الكرسي، النوم على التخت (السرير)...

القسم الخامس

النقدانية الاستيعابية منهجٌ ونظرية

1 ـ خطواتُ المنهجِ وقطاعات النظرية النقدية الحضارية:

كثيراً ما كرّرنا توزيعَ خطواتِ المنهج وبُنْياتِ النظرية في النقدانية الاستيعابية، أي الحضاريةِ، والتغييريةِ الغاية، والمُعيدةِ بتواظبٍ لإدراك الحقل والعقلِ والتفاعل العام، ثم للتعضية والأَشْكَلةِ والمَعْنَية. . . ومَرّ أنّ ذاك المنهجَ يشبه منهج المحلِّل النفساني، أو الطبيب العيادي؛ ومَرّ أنّه صورةٌ معدّلة ومكيّفة عن خطاب الصحة النفسية الاجتماعية العاملِ على صعيد الفرد والعائلة، الحضارةِ المجتمع، الفكرِ والسلوك السويّ كما اللاسَويِ.

والتسميات لهذا المنهجِ والنظريةِ مشتقّةٌ من تسمِياتِ مراحله أو توصيفاتِ خطواته: **التشخيص أو الإدراكُ الكليّ**، هنا يَتَوَعَيْنَ الانجراحُ والقسرياتُ واللاواعي، المتخيَّلُ والرمزي والمُتأوَّل، السّويُّ والبادي والواضح، الأسطوريُّ والصّدمي والهوامي. . . ؛ **طرْحُ الحلّ أو العلاجِ** أو القولِ في إعادة الضبطِ والتحكّم والسيطرة. . . ؛ **مراقبةٌ متواظبة لعمليات الشفاء وإرادته ومُقاومِاته اللاواعية والواعية**، النفسانيةِ والخارجية الناجمة من الشروط أو الوسَط. هنا، في هذه «المرحلة» من المنهج، أو في هذا القطاعِ من النظرية، تكون [= تؤَيَّس] عملياتُ إعادةِ البَنْيَنة وخُططُ إعادةِ التأهيلِ والضبطِ والسيطرة إنْ على صعيد الشخصية أو النّحنُ أَمْ على صعيد الفكر والمجتمعِ والحضارة؛ وهذه الإعاداتُ والمتابَعاتُ تُمثّل الخطوة الأخيرة أو الغائيّة،

والمقصَد: فبعد تَمثُّل وامتصاص أو اجتيافِ وتذويت المستجِدّات والاستراتيجيات الشِّفائية تَتَأيَّس أو، تكون وتأتي **خطوةُ التخطّي والتجاوز أو أواليةُ الصّهر وتكوينِ توازنٍ جديد باحثٍ باستمرار عن الاغتناء والإشرئباب، وعن النُّضج المتناقِح ضمن وسطٍ ملائم أو غير مُجافٍ لاستمرار الصحة النفسية بتسمياتها العديدةِ (التغييرانية، التكييّفانية، الرُّشْدانية. . .).**

2 ـ النقدانية الاستيعابية التجاوزيةُ عِلمٌ إنساني ومنهجٌ في التعلّم الحضاريّ:

هنا عِلمٌ يُعدّ، بين العلوم الإنسانية، مُنصَبّاً على دراسةٍ **نقديةِ المنهجِ والرؤيةِ للذات والآخر**، للمحلّي الخصوصي وللعامّ والعالَميني المسكوني. فقد مَرّ، في أقسامِ هذا الفصل، **توجيهُ النقد الفلسفي** (العام، الشمولاني، الاستيعابي ثم التجاوزي، الخ) إلى الفضح والهتكِ في المجتمع العربي وما يُشبهه؛ ثم في المجتمع شديدِ الصناعةِ المتقدمةِ (را: اللاءانية، اللَيْسانية، العَدَمانية، النزعة السلبية والنَّفْيوية. . .).

ومجالُ «عِلمُ النقدانية» هو، إذَنْ، واسع: فقد رأينا أنّه يَدْرس الشخصية الغِرارية، والقِيَم، وقطاعَ النّحناوية، والمجتمع بأعرافه ونُظُمه، والعلائقيةَ والمنمَّطات، والعائلة ومستويات العيش. . .[1]. ومَرّ أيضاً أنّ ذلك العِلم عام، ومتعدِّد المنافع أو الوظائف، ومُنصبٌّ على دراسة قوانين النجاح والخوف منه في ميدان التعلّم والتغيّر الحضاري؛ وقوانين الفشل وتوقّعه والوعي به على صعيد الحضارة والفكر والفرد؛ وقوانين التفاعلِ البَيْنْحضَاريّ أو العَبْر حَضاريّ، والتفاعلِ بين الأكثرية والأقلياتِ على كافة الصُّعُد. باختصار، إنّ ميداناً معرفياً مستقلاً، أو قائماً ضمن **علم الحضارة** [= الحضاريات]، وبعيداً عن أن يكون «آرائية»، هو الذي يَدْرس ويطرح الحلول في مجال الانحسار الحضاري، وصعوبات التعلّم والتغيّر، وعوامل النهوض والتعثر أو معوّقات التكيّف الإسهامي الشّمال والمستدام، وعوامل تحويل العقبة والمانع إلى قيمةٍ وحافز واجتيافٍ للحداثة.

---

(1) را: أدناه، الباب التالي.

3 ـ القواعد الإنتاجية أو الأجهزة الفكريةُ والنسقُ المعرفي.

منطقُ النقدانيةِ الحضارية أو «فلسفتُها» وبنيتُها وطرائقها:

من حيث أنّ النقدانية منهجٌ، تبدو أيضاً بنيةً معرفيائيةً، و«فلسفة» في العِلم، أو نظريةً في الطرائق والقوالب الإنتاجية، وفي «أصول» (آلات، أدوات) النقدِ والمُساءلة والرفضِ والمحاكمة. هنا تكون «النقدانيةُ الاستيعابيةُ التجاوزية» عِلماً معرفيائياً أي نظراً نقدياً وتصنيفيّاً للطرائق الضروريةِ في مجال العلوم الإنسانية، وللطرائق ذات النوعِ المحدَّدِ المتميِّزِ في صياغة «الحقيقة» والقوانينِ والمعرفة، وفي دراسة الوسطِ والأفقِ والمجال، السياسةِ والمجتمعِ والنفسانيات.

كما أنّ النقدانية عِلمٌ عامٌّ لأنّها تصلح وتحرثُ في جميع الميادين؛ فهي شاملة، وأَجْمعية، وحضاريةٌ بمعنى أنّها تَنصبّ على الكلّي والثقافة، وكلّ العلوم وكل العِلم الواحد، ثم بمعنى أنّها تَدْرس الحضارةَ من أجل تطوير الحضارة وقوانين التفاعل بين الحضارات أو قوانين النجاح والفشل في مجال التقدّم البشري وداخل الدار العالمية.

وذاك العِلمُ مستقِلّ، ومنتِج، ومترابطٌ مع كافة العلوم الإنسانية بخاصة، وفعّال؛ ويقدِّم نجاحاتٍ ومنافع وتطويراتٍ على أسئلة حضارية. وهو ذو «شخصية» ابتكاريةٍ ومؤثِّرة؛ ويقدِّم استراتيجيا تَتميّز بأنها تكون عقلانيةً ومتناقحة، متوازنةً وشَمّالة، مرِنةً وغير مَكْثية، تفسيريةً وتغييرية، جامعةً ومسكونية، رسالةً وتكييفانية، رفضانيةً وتعميريةَ الإرادة والغاية.

ومن خصائص ذلك العلم، أو النظريةِ الاستراتيجيةِ في الهتكانية واللاءانية والنجاح، أنّ اهتماماتها مُنصبّةٌ، مثلما رأينا، على البنى العميقة والبنى السطحية، المعلَن والمطمور، الواعي واللاواعي، الإرادَويّ والقسريّ، الواقعي والوهمي، المتخيَّل والرمزي، الذاتاني والموضوعاني، الحقل والعقل، الأسطوري والإناسي. . .

من الطرائق التي رأينا أنّها مسكونية ثم أساسيةٌ في تكوين النقدانيةِ الاستيعابية نذكر الحذَر بل الرفض واللاءانية في وجه **التلفيقانية**[1]. وهذه الطريقة المرفوضةُ، لأنّها منجرحةٌ وغير عقلانية، تتواضح مع طريقةٍ أخرى مزيَّفة هيِ **التوفيقانية**. وهناك أيضاً

(1) را: ربطُنا النقديُّ لهذه النظرية والطرائقية مع «علم المقدِّمات» الذي نجح وتطورفي التجربة التأسيسية.

المنهج الذي يَصْطفي؛ فهو يقطِّع، ويعدِّل، يُسقِط أو يحذُف ويلمِّع أو يُسطِّع، يكشِف ويحجُب، يُعلن ويطمرُ. . . إنّ الإنتاج بحسب هذا القالب الذي يختار وينتقي يُفضي إلى **«الاصطفاءانية»** التي توفّر كل الشروط من أجل بروز المناهج **«الناقصة»** **وأوالياتِ** التفكير والمحاكمةِ والإنتاجِ غير المباشرة، الحِيَلية، العطوبة، الدفاعية (را: أواليات الدفاع).

في استنادنا إلى **أواليات الدفاع**، في مجال المعرفة والعلاج أو الإدراكِ واستعادة التوازن أو الاحتماءِ والاطمئنان، رأينا منحدَرات ومزالق: **الانشطار النفسي، الإسقاط أو الإضفاء، التعميم، التشويه، التحريف اللاواعي، التنكّر للواقع، النكوص، التنرجس والعدوانية، التشفّي والتعويض، التبرِير والتقريظ.**

والنقدانية نَظريةٌ وطريقةٌ في الحوار، وفي النظر المسكوني أو الفكر الكوني، وفي المعرفة المقارِنة والدراسة للحضارات، وفي اللاءانية والرفضانية والأواليات السلبية والمُسائلة. . .

وليست هي تُغفِل مخاطر وقيود المسبَق والجاهز، الأيديولوجي والناجز، الثَّباتي والراكن. ذاك أنّها حرّية، وأداةُ تحريرٍ من الدوغمائي والأُحادي، من المقفِل والمقفَل، من المهيِمن والتبعية، من النّمط الحضاري المعهود والنمطِ الغربي[1].

وخطابُ النقدانية، الذي هو خطاب الصحة النفسية الاجتماعية للفرد والمجتمع وللسياسة والفكر، خطابٌ في التجديد والانماء والتقدم، في إعادة صياغة الذات بعد معرفتها بذاتها وبالآخر وفي إعادة صياغة الأسئلة الحضارية والعمليات النقدية للسلطة واللغة، للفكر والسلوك، للواقع والمأمول، للوعي وللنقد نفسه، للتغيير الذي فشل والذي نسعى أو نَشرع في تحقِيقه والرّهان عليه.

(. . .) وهكذا تكون النقدانية، من حيث هي نظر في الطرائق، مُهمةً هي موضوعةٌ باستمرارٍ على المحك؛ وتَضع موضع السؤال والريبةِ كل المعلومات مَهْماً وأنّى كان العِلم المنتِج لها. ويكون ذلك النقد الحضاري، أو الفلسفيُّ الكوني، أو

(1) را: ما سبق أن حلّلناه تحت اسم **المسلك الحضاري الثالث** أو الإسهامي (المبتدَع، المبتكَر، المرغوب، الاستراتيجي، الجديد أو المُعادة تعضيتُه وبَنْيَنته...). وكلمة **«مَسْلَك ثالث»** مصطلح يفيد الموقف المستقل، أي غير المعهود أو الشائع والموروث، وغير الغريب أو المُناقِضِ تماماً للموقف السائد؛ لكأنِ المقصود بالنمط الثالث هو النمط التوليفي، المختلِف والمستقلّ عن مكوِّنَيْه أي غير الموجود في أيٍّ منهما.

اللاءانية والهتكانية، منهجاً معمَّماً، وإطاراً مرجعياً، ونسقاً معرفياً، وموجِّهاً للممارسة بل خلفيةً نظريةً للممارَس.

والخلاصة هي أنّ النقدانية لا تكون حيادية أو تَسوَوية، مهادِنةً أو مُفاوضةً مُساوِمة... وذاك في كل المجالات، وفي كلّ شيء داخل كل شيء. وهي تخسَر ذاتَها أو قدراتها واسمها إنْ هي لم تتعقَّب العُصابي واللاسوي والقسري في نقدها للذات والآخر وللدار العالمية، وفي تشكيكها باللامحظوظية والتهميش، بالتبعية والسيطرة، بالمتسلِّط في اللغة والفكر والمجتمع، بالسائد المتحكم في التعبير والأيديولوجيا والنظر... غير أنّ أهمّ ما ينبغي، أخيراً، العودةُ إليه هو أنّ قيامها على النفي والسلبِ أو الفرضِ والهتكِ لا يحجُب قَدَمَها الأخرى التي هي **الفعالية التعميرية والإرادةُ التثميرية** والمرامي أو الاستراتيجية في التغيير الهادف الشّمال والمتناقح. في كلمةٍ أخرى، إنّ النقدانية، وهي تتكافأ مع «**التغيرانية**»، رهان؛ وهي مشروعٌ مطروحٌ للتحقُّق وعلى المستقبل. وأخطر الأمراض الممكن الانحدار إليها، هو أن تجعل ذاتها مُطلَقَاً، ومُهِمةً منتهيةً ونهائية، كاملةً ومكَمْلَنة، غايةً قصوى ومثالاً أو قدوةً هي الأسنى. المُراد هو، في جملةٍ أدمَث، من المخاطر الكبرى أن تَفْقد دينامياتها ونسبيتها أفهوماتٌ ومصطلحاتٌ من مِثل: النقدانية الاستيعابية، التكييفانية، التغييرانية، العقلانية، الإنسان، الشخص، العقل، المثقَّف... لعلّ رفض «الحاسِمية»، القولِ بالعامل الحاسم، نورٌ أو أداةٌ تَهْدم إرادة رفعِ مصطلحٍ ما إلى فضاءٍ مجرَّدٍ أو ثابت.

مرجعية للاستزادة

زيعور (علي ـ)، «نقد المجتمع والتوجهات الفلسفية والسياسية في الغرب»، بحث مُقدَّم له ومترجَم، في: مجلة العرب والفكر العالمي (العدد 11، 1990)، صص 4 ـ 16.

ـ «الصداقة. علائق خلاقة تُكوِّن الأنا والأنتَ معاً وسوياً»، في: التجربة الثالثة....، صص 107 ـ 116.

شرابي (هشام ـ)، النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر، دار نلسن، 2000.

ـ النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.

الباب الثالث

ميدانُ التيارِ العربي الهِندوكي المحْدَث والتيار العرفاني والروحاني في داخل المدرسة العربية الراهنةِ في الفلسفة والفكر والمَناقبيات

الفصل الأول : خطابُ المدرسة العربيةِ الراهنة في الهِندوسِيّات ومقولات الخلاص البوذية

الفصل الثاني : التفسير والتغيير في الهندوسيّات والعقائد الإسلامية الباطنية والعِرفانيات والروحانيات

الفصل الثالث : تجديد المفاهيم في تيّارَيّ الباطنية أو في العِرفان والهِندوكيّات

الفصل الرابع : إعادةُ تأويل مفاهيم الألوهة والإنسانِ والعقل والتَّحناوية

الفصل الخامس : قراءةُ التنويرانية أو الحداثانية للعِرفاني والتأويليِّ المُغالي وللتيار الهندوسي ـ الإسلامي

الفصل الأول

خطابُ المدرسةِ الفلسفية العربية الراهنة
في
الهِندوسِيّات ومقولاتِ الخلاصِ البوذيّةِ وفي العلائقيةِ الهندية العربية

1 ـ نتعزّز بالانفتاح النقدي التحاوريِّ على الهندوسيات في تجاربها التأسيسية، والإصلاحية، ثم الهندوسية الإسلامية، فالمعاصِرة(*).

2 ـ من الصائب والنافع، أو العقلاني والشمولاني، تجاوزُ مثالب الاكتفاء بالتجربة العربية الذاتية، ثم بالتجربة الأوروبية والأميركية، في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية ونمطِ الحضارة.

3 ـ لا بدَّ من تقليص الدور المعطى، في الفكر العربي المعاصر، للفلسفة

(*) صياغة منقَّحة للكلمة التي أُلقِيتَ، في جامعة القاهرة، بمناسبة مناقشة أطروحة دكتوراه بعنوان: «مفهوم الخلاص في الفكر الهندي»... قدّم الرسالة (الأطروحة) السيدة هالة أبو الفتوح أحمد، وأشرف عليها حسن حنفي وأ. أمجد (المشرف المشارِك). جرت المناقشة يوم الأحد، في 10/10/1999، وكان من بين الحضور، إلى جانب أساتذة من قسم الفلسفة، زملاء من قسم علم النفس (التحليل النفسي، والصحة النفسية) أشكر لهم «إنحيازهم» بل تعاطفهم. أخُصُّ بالتحيّة، من أساتذة التحليل النفسي، الزميل حسين عبد القادر؛ وأشكر أيضاً فرج عبد القادر طه، عبد الله عسكر.

المنتَجة في بعض أمم أوروبا (ولاسيما في ألمانيا)، كما للأفكار الفلسفيةِ الترويجية التلميذية عند أممٍ أخرى.

4 ـ المدرسة الفلسفية العربية الراهنة تَضَع في ميزانٍ واحد الفلسفةَ المنتَجة راهِناً في الهند، والفلسفة المنتَجة في بلادِ أوروميركية. ومقولة «الدار العالمية للفلسفة والعلوم الإنسانية» تُفضي إلى مبدأ عامٍ يَقضي بوجوب قراءة الشرقي والغربي بغير تفاضلٍ، أو بتكاملٍ ومساواة وعلى صعيدٍ أُفقانيّ (أُفقي النزعة والمذهب) يأخذ المختلِفَيْن داخل بنيةٍ تفاعليةٍ، وليس كطَرَفَيّ ثنائيةٍ بتّارة.

5 ـ إنّ ميدان الفلسفة السياسية، أو السياسةِ الفلسفية، كشاهدٍ، يتحاور ويُحاكِم كما يَنْتقِد ويتفاعل ومن ثم قد يَغْتني ويتطوّر بتدبُّر ما أنتجه، في ذلك الميدان، الفكر الهندي من نظرياتٍ وموضوعات حول السلطة والدمقراطية، وحول الحريات والعدالة الاجتماعية والقيم الليبرالية والاشتراكية. لا يَعني ذلك أنّنا نُقصي أو نعادي النظرانية السياسية الغربية ماثلةً في النازي والفاشي والصهيوني، ولاسيما في الحرية والمواطنية، والرأسمالية، و. . .، و. . . ذاكَ أنّ الطرائق في الفلسفة السياسية، بحسب المدرسة العربية، تكون مقارِنة؛ وتَصْقل البُعدَ الكوني والرؤيةَ المسكونية أو عَبْر الحضارية والعَبْروطنية؛ وتُعَزّز الحوار، بين الأمم اللاعبة، حول العدالةِ الاجتماعية وحقوقِ المواطن والوطنِ، وحول الدمقراطية والشرائع الدولية، والدار العالميةِ للأمم وللبيئة، بل وللمستقبل أيضاً والتنمية والتقدم.

I

1 ـ كنتُ أتمنّى لو طُلِب مِنّي محاكمةُ هذا العمل، الذي هو أمامي[1]، بعد الاستماع إلى كلٍّ من زميليَّ في هذه الجلسة. . . لهما الامتنان، والمحبة: حسن حنفي (المشرِف)؛ وصلاح رِسْلان (رئيس القسم)[2].

2 ـ أبديتُ اهتماماً ليس فقط بالموضوع، والمستوى؛ فاهتمامي ينصَبُّ أيضاً على هذه العادة الخجولة التي أخذتْ تتأسَّس على الانفتاح بين الجامعات الشقيقة. إنَّ في دعوتي للإسهام في هذه المناقشةِ دعوة إلى التعاون الخلاّق، والغنى المتبادَل المتعدِّد. منذ أقلّ من أسبوعَيْن اهتمّت لجنةٌ متنوّعةُ اللونِ أو المشرَب، من الجامعة اللبنانية، بموضوع التوفيقية، منتوجاً ومنهجيةً، عند زكي ن. محمود[3]. وفي العام الجامعي قبل الماضي كان الاهتمام أيضاً بالفيلسوف حسن حنفي؛ تناولناه بلا حساسيةٍ ومسبقاتٍ قد تنبع من تيار فكري، أو بين جامعات، وحتى بين زملاء[4]. فالفلسفة

(1) جرت المناقشة في قاعة الاحتفالات الكبرى، جامعة القاهرة.
(2) غاب عن المناقشة المشرِف المساعِد، أ. أمجد (أستاذ في قسم اللغات الشرقية).
(3) جرت المناقشة في 28/ 9/ 1999.
(4) جرت المناقشة في 18/ 12/ 1995.

تَجْمع لأنّها مستقبلانية؛ وهي التلاقي الحيّ المَرِن، والتقبّل الأشملي لما هو تنوّع وتعدّد، أو اختلافٌ وتَحاورُ متناقضاتٍ متكافئات.

3 ـ جئتُ ليس فقط لأمثُل كمُحاوِرٍ أو مُحاكِم. فأنا جئتُ كي أشهد على تعمّقِ توجّهٍ صوب «فلسفةٍ» كانت تُبعَد أو تُهمَّش، يُعتَّم عليها وتُبخَّس، تُقلَّص إلى عقائد دينية «مُشْرِكة»(!) وآدابية. . . ؛

وكي أشهد على أنّ الاهتمام بتلك الفلسفة، أو بذلك الفِكر الفلسفي في الهِندوسيات، مُجزٍ ومُجْدٍ، سديدٌ وذو فعاليّة.

فأنا أوافق كل القائلين بإمكان قدرةِ الفلسفة في الهند على تقديم إضاءةٍ من أجل إعادةِ ضبطِ الفلسفة، والنَّحنُ، والمستقبل، والحضارة البشرية.

4 ـ وأنا جئتُ كمدلِّلٍ على عطاء قسم الفلسفة، في هذه الجامعة، وبخاصةٍ منذ الخمسينات. جامعتُنا سلاحنا وطريقنا؛ فهي المنهج، والآلة التطويرية، والرأسمال، والعَتَلَةُ أو الرافِعة. أنا لا أعلِّم، ولا أقوم بدور المدّاح، إنْ استدعيتُ، أو تذكّرتُ وذكرتُ، دور قسم الفلسفة هذا في تشييد المدرسة العربية في علم النفس (ولربّما في علم الاجتماع). وإنّنا، في ميدان التحليل النفسي، على سبيل الشاهد، نتأيّد بِشخصياتٍ منتِجةٍ وإسهامية خرجت كلُّها من عباءة قسم الفلسفة في جامعة القاهرة هذه.

II

1 ـ لا أتكلّم عن سلبياتٍ في هذا العمل ـ الأطروحة؛ وإنّما عن تنبيهاتٍ، واستدراجٍ وعدٍ بتلافي ما خرج عن عاداتِ إعدادِ الأطروحةِ وتقاليد البحث الأكاديمي المقارِن. أنا موافِقٌ على التحليلات، والطرائق المعتمَدة، والمحاكمة والمقارنات الواردة في الفصل الأخير. غير أنّ نقد تلك الجوانب ضروري، وسديد؛ وذلك على اعتبار أنّ النقد جزء من الفكر؛ بل هو التفكير نفسُه، والعقلُ في تطويره لأدواته ووظائفه. لم يكن الالتزام بالتقاليد الإنتاجية الجامعية، أو بالأجهزة والقواعد، كافياً؛ ولا هو دائماً فالح داخل صفحاتٍ عديدة وموضوعاتٍ أساسية.

2 ـ فغالباً ما يُلاحَظ أنّ الأطروحة قد تبقى محتاجةً إلى عشرات الساعات من العمل الإضافي. لكأنّ الباحث، صاحِبَها، يقع في اليأس، أو في الإنهاك؛ بذاك ينزلق إلى الرغبة القسرية بالخلاص السريع، والإنفكاكِ، من التوتّر. وهنا يتفسَّر انهزام الباحث أمام مَشوبات ونقائص عرضة للتفادي والتلافي. نلحظ المأزق هذا، أو التّعثُّرَ والحلَّ المتوتِّر، في طبيعة أطروحتنا التي نناقشها الآن، أي عبر إغفال كشّاف الأعلام. ونأخذ شاهداً أبرز هو كشّاف المصطلحات الهندوسية المبثوثة عبر النّص المثقل بالفجوات والظِّلال. والمفقود هو، أيضاً، معجم هندوسي [سَنْسكريتي] ـ عربي يضمّ أشهر المفردات التقنية المعتمَدة.

3 ـ من هنا، من هذا المفقود، ندخل إلى نقيصةٍ تشوب أساسَ البحث، وروحيَته، وقدرتَه أو كفاءته بالذات. لقد كان الاعتماد كلّه على اللغة الإنكليزية، ومرجعيةِ الفكر الأنكلوسكسوني، والعقليةِ الأوروبية من حيث دراستها للآخر، والمختلِف، والمغلوب المقهور. نحتاج لدور المشرف الثاني، الاختصاصي باللغة الأصلية للهندوسيات. ويكون الإدراك ناجحاً جداً إنْ عمَّقتْ صاحبةُ الأطروحة إلمامها بتِلك اللغة النبع؛ ومن ثم بتعميق المعرفةِ التي تكون بالمعيوشية، ومن الداخل، وبالمكابدة وبلا توسّط لغةٍ ثالثة... حتى الأفلام[1]، والأقراص، وزيارة الهند، وتذوّق التجربة الفنية الهندية (القديمة والإصلاحية كما المعاصرةِ)، هي هنا كلها طرائق إلى معرفة تجربةِ الهند في التفكير والمنطق، في الطبيعة والحياة، في المصير والسؤال عن معنى الوجود، وحقيقةِ الإنسان، والخير الأسمى...؛ وفي إنقاذ الإنسان وخَلاصِه ومآسيه، كَمْلتِهِ وكمالاته (را: الإنسان الكامل).

3 ـ أسئلة كثيرة نستطيع، ويجب، أن نطرحها على الهندوسيات، وعلى الفكر التغييري في ثقافة الهند. لم تَبقَ نظرية الخلاص الهندوسية ثابتة؛ ولم تكن من اليقينيات والمتعاليات المستمرّة، والعامة. والأهمّ هو أنّ ما كتبه عنها أضرابُ هيغل، كشاهدٍ، لا يرتفع إلى مستوى الكتابة الدقيقة، والجديرةِ بالبقاء الدائم أو بالانتساب إلى اختصاصي. إنّ آراء هيغل في الأديان، والمرأة، والهندوسيات، أو الإسلامِ والاستعمارِ والأمم غير الأوروبية، كانت متعصّبة وغير سديدة حتى إبّان عصره الاستعماري المتعجرِف. يكفيه ذلك، لم يكن استباقياً؛ ولا يستحقّ كثيراً المكان الذي احتلّه طويلاً، أو عند بعض القطاعات، أو في أطروحةٍ للدكتوراه نوقِشتْ في واحدةٍ من أعرق الجامعات العربية والإسلامية والعالمثالثية.

4 ـ في الجانب أو الضلع التدريسي، يأتي التوصيف وبَسْطُ الفكرةِ أمراً ناجحاً. إنّ هذه الوظيفة الأكاديمية للأطروحة مقبولة، ونافعة، وخطوةٌ نظامية ممنهَجة وممنهِجة من أجل إقلاقِ الوعي النقدي، والانتقالِ إلى الرؤية العامة والمنهجية الفلسفية. غير أنّ

---

(1) أدهشتني لوحات محمد إقبال. فرسومه تكشف عن ترسّخ اللاوعي الثقافي الهندوسي في سلوكات المسلم محمد إقبال وفي وعيه، في مخياله ومَرْمَزته، في مكبوتاته وأعماقه وفي أنماطه الأرخية الكونيةِ البُعد.

ما قد يبدو عامل تعثيرٍ للوضوح، أو معوِّقاً معرفياً، سببه العقلية التلميذية التي، بحسب تشخيصي للظاهرة، وإذْ تتحكّم بالباحث فإنها تجعله حذِراً؛ معتمِداً أسماء لامعة، وكلماتٍ ومراجع أجنبية على نحو استعراضِيّ أو قليل النفع والدّقة أو القدرةِ على تطوير المعرفة وإرادة النجاح (را: التلميذانية، أمراضُ التعلّم الحضاريّ والتجاوز الإسهامي).

5 ـ يُضاف هنا، بَعد أيضاً، مسبقاتٌ أخرى محتومةٌ بالنزعة التلميذية التي قد تفسِّر لنا توجُّه الباحثِ قَسْرياً إلى غزارة الكلمات، والتكرار، والإكثار، والفضفاضية، والقرقَعة، والرخاوة والميوعة... إنّ التعميمات، وعقباتٍ معرفيائية أخرى، قد توقِع في الفشل والهشاشة؛ إنّها جارحة؛ فقط لأنّنا كنّا نستطيع تجاوزها.

6 ـ إنّ كثرة الأغلاط المطبعية تعني إهمالاً، وقلّة اعتناءٍ بالدقّة، والانضِباط، والنظافة. إلاّ أنّ المؤسِف، بَعدُ أيضاً أو أكثر، هو أنّ إهمال الأسلوب، وإهمال قواعد اللغة (الصَّرْفَنَحْو)، إضعافٌ لقواعد الفكر نفسه. كلُّنا شكونا، في الفضاء الجامعي، من كثرة الشوائب النحوية والإملائية في كلّ رسالةٍ؛ وفي كل أطروحة. لا يرعوي الطالب؛ لكأنّ الأمر عرضة للتلافي إنْ دعونا الطالب الجامعي إلى ممارسة الكتابة الصحيحة، بالعربية، وأعجميةٍ واحدةٍ على الأقلّ، منذ السنة الجامعية الأولى وما قبلها[1].

7 ـ ومن السلبيات، أو المرغوبات التي لم تتحقّق، أنّ الأطروحة ليست حاضرةً على الشبكة؛ ولا هي متوفِّرةٌ على قرصٍ مُدمَّج (ق.م/ C.D). أخيراً، قد يتطلّب منّا النظرُ إلى مستقبل الكتاب، أو مستقبلِ القراءةِ والكلمةِ المكتوبة، الالتزامَ المتفاقمَ التعمّقِ بالأجهزة الحاسوبية والاتصالية أو بما يخُصُّ ثورة الإعلام والصورة والشبكة. ومن جهة أخرى، إنّ ضعف استعمالِ الحاسوب، والموسوعاتِ العالميةِ المحوسَبة، أضعف أحد الجوانب التوصيفيةِ والتنظيمة في الأطروحة.

---

(1) أيضاً، را: ما سبق أنْ أسميتُه «عقدة» التشبّث، أو التمسُّك التلميذاني، عند الطالب... والمَرَضيُّ هنا هو الرفض (الطفلي، القسري...) للتخلّي عن «الثرثرات» والتفاصيل والمكرورات وما يُطلَب منه حذفه... إنه يتشبَّث بما كتب.

III

1 ـ الإيجابيات، في الأطروحة عن الهندوسية، فعّالة. فهي تجاوزت المجادلات التي كانت تثيرها نظرياتٌ دينية اعتبرت الهندوسيةَ خارج دائرة الأديان الموحِّدة، ومتأسِّسةً على الإيمان بالآلهة وليس على الوحي أو النبوة والمعبودِ الواحد الأحد، الخالقِ والسرمدي. . . وهو نظر فلسفي ذلك النظر إلى «الخلاص في الفكر الهندي» بمثابة منتوجٍ له شخصيته ومنهجه واستقلاله، أصالته ومقولاته وفضاؤه. هنا، أيضاً، ينزاح البحثُ مبتعِداً عن التقريب والمقارنة بين التثليث والخلاصِ داخل الهندوسية والمسيحية. . . وأنا أرى أنّ المحبة، والخلاص، والإله الشخص، والنور، والإشراق، مقولاتٌ واضحة وحيّة في الهندوسيات؛ وأراها مقولاتٍ لم تُنْقَل أو تُنَقَّل بين حضاراتٍ بقدر ما هي أفكار أو أفهوماتٌ تعود إلى الذمّة البشرية، وتَخصُّ العقلَ والإنسانَ في التاريخ والعالَم والحضارة (را: النمط الأصلي = النمط الأرخي).

2 ـ أنا أتّفق مع إرادة اعتبار الوعي الديني الهندوسي، ومِنه البوذي على سبيل الشاهد، دينامياً وكونياً ومثمِراً ينفتح على أسمى القيم والفضائل والكمالات، ووعياً يعمّق الوعي الأخلاقي، ويربط الفردَ بالبشرية، والأديانَ بالأخوة بين الأمم، وبالمساواة أمام حقّ كل منها بالخلاص والسعادة، بالفوز واللقمة الشريفة والعدالة.

3 ـ لم تَخْلُص بنا الباحثةُ إلى تهميش الميتافيزيقا الهندوسية، ولا إلى إقصاء مفاهيمها، والمحاكمةِ المستعلية، والتعاطي المتعصّب مع الآخر المختلِف عنّا إيديولوجيةً ونظراً إلى الوجود والإيمان والمصير. إنّ رفض التقييم التفاضلي للأفكار، والتقسيمِ الهرميِّ التمرتبي للمتخيَّل أو للرمزي والإيماني، لحظة فلسفيةٌ رائعة، وموقف عقلاني وشمولاني مؤسَّس على الفهم المتكامل للتاريخ والثقافات والبشرية، للفضيلة والخيرِ والمعرفة، للعقل والحرية والإنسان، للتقدّم والعدالة والمساواة.

4 ـ ونحنُ، مع هذه الأطروحة، نمارس فِعل الفلسفة، ونتمرَّن عليها؛ ونَتحيَّن بطرائقها ونسغها أيضاً ما دمنا نتحاور بانفتاحٍ ومرونةٍ حتى مع ما قد يُظنّ أنّه معدِّد، ونافر، ومتنوِّعٌ مغايِر، وغير مألوفٍ، ومقلِق... وفي الواقع، لقد تجاوزنا مهاجمةَ البراهمانية، وما إلى ذلك، لكونها كانت دريئةً وتغطية لمنكري النبوة؛ وبخاصةٍ لمن أسقطوا التكاليف، أو الذين بالغوا وأفرطوا في الشطح والعِرفانيات الصوفية والباطنية المُغالية المنفلِتة.

5 ـ إنّ في انفتاحنا التحاوري على الفكر الهندي قوةً لنا، وإمكاناً للتحرّر الفكري من سلطة الفلسفة المنتَجة داخل أممٍ أوروبية قليلة (في اللغتَيْن الألمانية والأنكلوسكسونية) وداخل نطاق «الدار العالمية الراهنة للفلسفة». وفي ذلك التناقح والتناضُح مع الفكر الهندي طاقةٌ لتوليد فلسفةٍ مستقبلانيةٍ، وتواصليةٍ بنّاءةٍ متقبِّلةٍ ومغذِّيةٍ لعمليات ومراحل صياغةِ استراتيجيا هدفها التكاملُ بين الثقافات، ورفضُ هيمنة ثقافةٍ أو أمةٍ تسعى للسيطرة والقهر، وتَنزَع للاستعلاء فوق المبادىء الأخلاقية العالميةِ واحترام الأمم المختلفةِ، وفوق حقوقِ الإنسان والكينوني في الإنسان والتواصلي.

6 ـ في عمليات الضبط الذاتي المنفتِح، والمراقِب أيضاً لنموّ الأنا وحركةِ النَّحنُ، نتعزّز بالتعاملِ الإيجابي مع الهندوسيات، وليس فقط مع فلسفة الدين في العالم الصناعي جداً والسائر إلى فلسفة ما بعد الحداثة. وما يتعزّز، أيضاً، ليس هو فقط الأنا الإسلامية، وإنّما الأنا الهندية. وبذلك الدَّعْم المتبادل، أو بالاتصال معاً والاستقلال لكلٍّ من الطرفَيْن، يتأسّس استقرار وتوازنٌ وحدودٌ عادلةٌ ضمن إيديولوجيا التعولم غير العادلة، وضمن ميدان علوم المستقبل الثائرة، وفي مجال الأُحاديين

وفلسفتهم اللافلسفية أي حيث اللاإنسان واللامعنى، اللاحقيقة واللاأخلاق، اللاخَيْر واللاشَرّ بل واللاشيء، واللاإنسانوي، واللاكينوني... (را: الفلسفة العَدَمانية أو الصِّفرانية، الليسانية، اللاءانية، ما بعد الحداثة).

7 ـ لئنْ كانت فكرة هانْتِنغتون، أو فوكوياما، بسيطةً لكنْ استفزازية، وأيديولوجيةً رغائبية بقدر ما هي تغطّي وتضلّل، فإنّها في الوقت عينه استحثاثية وتحفيزية. وإنْ كان لا بدّ من الصراع، فلا بد أولاً، ثم أيضاً، من التواضح أو التضافر بين ثقافات الأمم الإسلامية، ثم بين هذه والهندية، وقريبةِ الهندية...

IV

1 ـ نعيد قراءة الهندوسيات، والفكر الهندي الشاسع الزاخر، والفكر البوذي في العالَم، من أجل التغذّي والتنوّر في مجالات فهمنا للتصوّف الإسلامي، ونظرياتِ الحضارة الإسلامية التأسيسية في السعادة القصوى، أو في المعرفة والحقيقة وتصوّر الألوهةِ وعلاقتها مع الإنسان والتاريخ والمصير. ويصدق ذلك أيضاً في صدد فهمنا ـ داخل ثقافات الإسلام الكثيرة المتعاقبة ـ لعِلم الكلام، وتفسير النصّ، والاجتهاد. . . ؛ ثم لِعلم الأخلاق، ولمدارسنا في الفنّ والنقد والتقييم، وفي اللغة والإنسان الكامل وتفسير الأحلام. . . وقراءة البرهمانية مُجزِية مُضيئةٌ لتفكيك المذهب العربي الإسلامي في الإنسان الواثق بعقله، وقدرتِه على التشريع لنفسه، وتحمّلِ تبعيةِ أعماله وأفكاره ونواياه في البحث عن المعنى الحقيقي للوجود والدينِ والإنسانية. هنا يقفز أمام الوعي قطاع الباطنيات والتأويلِ في التاريخ العربي الإسلامي، وهرب بعض الأطراف (المقالات) الإسلامية إلى البرهمانية طلباً للتحقّق والانتِصار الرّيْثي.

2 ـ زِدْ على هذا النفع، تُقدّمه الهندوسياتُ لإعادة فهم التاريخ والحضارة والفكر القديم، نفعٌ آخر راهنٌ يَتَمثّل في أنّ الانهمام بالفكر الهندي يؤكّد لنا أنّنا نسعى فعلاً لتشغيل مفاهيم مَرّ أعلاه أنها تتمحور حول التنوّع والتعدّد، كما الاستقلال والتعاون، داخل الذمة العالمية للفلسفة. وبذلك يتحقّق أيضاًأننا لا نكتفي بقراءةٍ نقدية للفلسفات

الأوروميركية. . . أمّا الشاهد الأكبر، في ذلك الانفتاح على تجربة الهندي، فهو ما يَمْثُل في اعتبارنا للآخر، المختلِف عنّا، أساسياً في وجودنا، وضرورةً كيما نعرف أنفسنا، ونُدرِك العالم، ونثق بقدرة العقل، ونُغْني الروحاني والأخلاقي في كينونتنا ومستقبل البشرية (را: الخِبرة اليابانية، تجارب أُممٍ «شرقيةٍ» غدتْ معقَّدة التكنولوجيا والثورات في العلوم).

في مجال فلسفة الدين، كشاهدٍ أو عيّنة، تتَدبّر مدرستُنا العربية ذلك المجال في التجربة الهندية من أجل أن نُعَزّز تعريف تلك الفلسفة؛ وتعيين طرائقها، ومن ثم غرضِها أو مقاصدها. فالموضوعات هي النظر في الدين والألوهة، مصير النفس وحريتها أو خضوعها لحتميةٍ ما؛ وثمة بَعدُ أيضاً: تمييزُ الديني النظري عن المطبَّق أو العمليّ أو المعيوشِ، ثم تمييزه عن الفلسفي والعِلمي والأسطوري والأدبي، ثم النظر في خدمته للانسان والمجتمع، أو في علاقته مع الأديان الأخرى، أو في مؤسِّسيه وأعلامه ومستقبله. . . أمّا طرائق ذلك الميدان الفلسفي فهي: التحليل المقارن، صَقْلُ البُعد الكوني للدين أو تَعْميقِ عالَمينيته ومسكونيته والعَبْر حضاري أو العَبْرقومي فيه، صياغة خطابه على نحوٍ منطقي أو في شكل متينٍ وعقلاني، وغير ذاتاني صِرف[1].

---

(1) را: أعلاه، الباب الأول.

V

1 ـ نطرح أسئلة كثيرةً، ونُبرِز مقولاتٍ فلسفية، أقلقت العقل الهندوسي؛ فمن أشهرها: وحدة الطبيعةِ والمطلق (الإله من حيث هو خالق وبانٍ وهادم)، اعتبار الموجودات تجلّيات للألوهية، وحدة الشهود، التربُّب الإنساني، المحبة، الأتمان، البراهمان، النور، الإشراق. . . وثمّة أيضاً مقولة الإنسانِ المستيقِظ، المخلَّص أو الذي أنقذَ نفسه، المخلِّص، الفادي، المحقِّق للكمال والتألّه في شخصيته، والذي يغدو، في تلك الحال، بغير حاجةٍ للتكاليف الشرعية والوحي، للدين والمجتمع، للأعراف والبشر. . . (قا: الإنسان الكامل في التصوف الإسلامي، وكنمطٍ أرخِيّ).

نستحضر مقولة النرفانا، التي قد تستدعي مبدأ نزوة الموت عند فرويد، والسامسارا، والأنَنْثا (Anantha)، وعدة مقولاتٍ أخرى تُحرِّك الفكر الفلسفي العربي المعاصِر؛ وهي موقِظة كلّها، وتثير إرادةَ الحوار، والبحثَ عن نظرية في الخلاص، في الفوز، في السعادة الأسمى والخير الأسمى. . . وهذا، على صعيد الأنا، والأنتَ، والنَّحنُ، وفي داخل الذّمّة العالمية للإنسان وفلسفته وخلاصه، لُقْمته وعلائقيته وسعادته.

2 ـ ينصبّ التشديد، في الوعي والسلوك عند الهندوسي، على السلبي والقاتم، المتشائم والمأساوي، المؤلِم المعذِّب والتجويع، ما يوحي بالفقر والمسغبة والمرَض. ونرى تشديداً على قتل الجسد، وقساوةً بالغةً على ديناميات الحياة والدوافع للبقاء

والاستمرار، ورفضاً للمجتمع والجماعة، للأخلاق والانتماءات العائلية والواقعية.

لماذا تلك التفكيرات «المَوْتية»، أو الأيديولوجيا المُعادية للحياة، والفرح، والواقع، والسعادة؟ لماذا هي أيضاً تأمّلاتٌ ضد اجتماعية، ولربما أيضا ضد أخلاقية ونقيضٌ للانفتاح والتقبّل ومجابهة المشكلات؟ لماذا وكيف يكون العقل متنكِّراً لاعتناق الوجود والعمل والسيطرة على الطبيعة، أو عاملاً من أجل إنقاذ المادي والفيزيائي والروابط؟ لماذا تكون الغاية القصوى، أو الخلاص بمعناه الفلسفي، هرباً وتنكّراً للواقع، انسحاباً وسلبيةً ونكوصاً، تأمّلاً وخلاصاً من الجسد والرغبة أو من الحياة والمستقبلِ والجماعة؟

3 ـ إنّ قانون الاستمرارية داخل الثقافة العربية يُحتِّم علينا، وعلى الرغم من الفجوات واللاتطابق أو الأزمات والقطائع بين الماضي والمعاصر، الاهتمام بإقامة تواصلٍ بين ما كتبه البيروني وأضرابه قديماً وما نكتبه في عصر الامبراطورية الأميركية. فمصطلحات تقنية هندوسية تعتمدها هذه الأطروحة، التي بين أيدينا، يجب أن تُربَط بمثيلاتها في تراثنا القديم. ولا غَرو، فلا مشاعر بالفَخار أو ذاتياتٍ وتَعجرفاً توقِّد قول القائلين: إنّ الفكر العربي الإسلامي سبق العالم أجمع إلى المعرفة المحيطة ـ بالمعاناة ومن داخل ـ بالفكر الهندي أو عقله، بدينه أو مجتمعه، بروحيته أو إيطولوجيته.

قد يكون الفكر العربي صِنواً أو قريباً جداً من «الفكر الغَرْبي»، من حيث الفهمُ للفلسفة، والحراثة في ميدانها، واعتماد مناهجها العامةِ النقدية والشمولانية. غير أنّ اختلافنا المتحاوِرَ مع الفكر الهندوسي والبوذي، في فهم الفلسفة بمعناها الضيّق أو الحصري والمحض، لا يعني أبداً أنّ الاختلاف يُفضي إلى تمركزٍ حول الذات، أو مركزيةِ العقل، أو مركزيةِ الفلسفة. فالاختلاف يمنع الجمود، والتطابق؛ وهو شهادة على الصيرورة، والحياة المتطوِّرة، والمعرفةِ المتنوِّعة والمتجدِّدة... واليوم، يتذكّر العالَم المتمحورِ حول ثوراتِ العلوم وموجة ما بعد الحداثة، والمستقبلانيةِ والمستقبليات، الفكرَ الذي، في الهند وحضارات الإسلام، يُوهِّج الأخلاقي، والفضائلي، والمناقِبي، والمزيد من الروحاني، والإنسانويةَ، والأنسَنةَ والكينونيّ، والقيمَ والعدالةَ، والنورَ والفرح.

4 ـ مع كل انفتاحٍ على الأيديولوجيا والمقولات الهندوسية، على نحوٍ

«فلسفي»، وبمحبة وتحاورٍ واحترام، يتوَّضح الوعيُ الديني، وليس فقط الوعيُ الأخلاقي المنفصل عنه ـ وجوباً ـ وإنّما المتكامل معه أو مُعمِّقه، في الفكر العربي وفي حضارات الإسلام، ومن ثم في الذمّة العالمية للأديان وللفكر. ومن الصائب هنا أيضاً أن نلاحِظ توسّعاً عُمُقياً ومتنوِّراً يَحْدث في مجال «عِلم الأديان المقارِن»، وفي فلسفة الدين، وفلسفة الأخلاق، كما في المذاهب الإنسانوية، داخل الثقافة العربية المعاصرة والمنفتِحةِ على ما بعد المعاصَرة وما بَعد القومي...

5 ـ أحدث انفتاحُ الهند المعاصرة على محاورة الأفكار والعقائد، داخلَ الدار العالمية ثم في التعولم، تحوّلاتٍ عميقةً وعديدة في طبيعة العقائد والأفكار الهندوسية، أي في المحلّي، والقومي، والخصوصي... صارت تتكسّر البنيةُ النظرية، وتستوعِب، وتتغيَّر: إنّها تَستدخِل الفكرَ والتغييرات التي تُحدِثها ثوراتُ العلوم، والعولمةُ الكاسحة، في الرؤية المعهودةِ إلى الوجود والدين، الطبقات والقومية، الهوية والثقافة، الأمّةِ واللقمة، العقلِ والعِلم والثورة...

6 ـ يَظهر أنّ تأثيرات العولمة، في الذاتيات والهوية، ستكون مُذهِلة؛ إنّها مُرعِبة. لا أظنّ أنّ الإيماني، والعقائدي، سوف يزول؛ وفي الواقع، إنّ الذي سيزول هو كثير مما يفرِّق الوجهَ الدينيَّ والشكل الروحانيَّ عن ذلك الوجه نفسِه ثم الشكلِ نفسِه في العالم. فثورة المعلومات، وإنسانُ الغدّ، وعلومُ الفضاء والإلكترون والغذاء والجينات والتواصل، والمواطنية الغذاتية ـ داخل عالَم يَتعولم بلا توقّفٍ ومُسقِطٍ لكل حدود ـ عوامل تفتح كلها على احتمالاتِ أنْ تتطوّر العقائدُ والأيديولوجيات والهوية، في الهند والعالم كله، إلى ما هو كوكبي، أي: ما بعد الأوطان، ما بعد الحداثة، ما بعد العولمة والعالمية والمسكونية، ما بعد الدائرة النرجسية للذات أو ما بعدَ الهويةِ الخصوصية ومحدَّدةِ المكانِ والتخوم.

7 ـ إنّ الانخراط النقدي في العولمة، يقوم به قادرون يثقون بالعلم والهوية وبناء المستقبل، يقود إلى تجاوز ما لا يتوافق مع العقل الكونيّ، والمميِّزِ للإنسان، والمقبول عند الجميع؛ وإلى تعزيز السلوكِ القابل للتعميم، ولأن يحظى بموافقة معايير العقلانية والأنْسَنة، أو معايير الشمولانيةِ والحياةِ المحكومةِ بالعلم الراهن وما بَعد هذه العلوم المدوِّخة وما بَعدَ هذه الإنسانية القائمة (إنْ كان هناك ما بَعْد).

VI

1 ـ فَلْيَكُن نسغُ هذه الجلسة، وحين الانتهاء من محاكمة هذه الأطروحة، المُطِلّةِ بنا على حوارٍ تضافريّ ومستقبلٍ تظافريّ، تكريماً لذكرى الذين حرثوا في الحقلَيْن: الهندوسي ـ المسلم، والعربي ـ الهندي. كُلّنا امتنانٌ، وشعور بالسداد والمِنْعة، للجامِعيّين العرب، من قسم الفلسفة، الذين فتحوا أبواب الفكر الجامعي العربي المعاصر والراهن على الفلسفات الشرقية، الفلسفاتِ في الهند، الفلسفةِ الهندية من حيث قطاعاتها التأسيسية ثم الهندوسيةُ الإسلامية، ثم الهندوسية المعاصرة. أتذكّر، على سبيل الخَزْعة، محمد غلاّب (1938)، ومحمد يوسف موسى (1947). وفي لبنان، كانت المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة، وعبر مشروعها «الفلسفة في العالم والتاريخ وللمستقبل» (1981)، أوْل من وَهَّج الفكر الفلسفي الهندي في الآلة الجامعية أو ألهَبه في مصانع الجامعة وأتونها.

2 ـ ما هو مستقبل الهندوسيات وتفاعلها مع الفِكرَين العربي والإسلامي في عصر التعولم، وثورةِ العلوم، والعوالِمِ الافتراضية، ومستقبلِ البشرية، وبَشَرية ما بعد هذه البشريةِ أو الروحية الراهنة.

يُعاد تَشكُّل الهندوسياتِ، كما العرفانياتِ الإسلامية، ويَقينيات أو متعالياتِ الفكرِ

الباطنيّ في العالم، على نحوٍ يُغلِّب العقلاني والعلماني، العِلمي والطبيعي. ففي عصر العالمية، وبخاصةٍ في ما بعد عصر العولمة، وزمن الالكترونياتِ والوسائطيات (عِلم الوسائط، عِلم الميدياء)، أو الرّقميّات والصُّوَريّات، تولَّدت مفاهيم وآفاق مختلفة، وطرائق جديدة. وتفجّرتْ مَقولاتُ الزمان والمكان، الهويةِ والخصوصية، الألوهةِ والتديُّن، عالَم الدّين وسلطةِ الروحانيات، مقدَّسات الإيمان وأيديولوجياته في الفوز والخلاص، وفي الأَنسنةِ والرّوحنةِ وتنظيم المخيالِ والأخلاقِ والقيم. لقد تغيّر الإنسانُ نفسُه، والمجتمع؛ بل وتَجدَّد واختلفَ معنى المعنى، ومعنى الاقتصادِ والسياسة، ووظيفةُ الكاهنِ والروحِ والمعبَد. وإذْ يَتغيّر معنى الجسدِ والعواطف والإيمان، ومدلولاتُ الثقافة والمستقبل والميتافيزيقا، فإنّ موضوعاتٍ قديمةً تَسقط؛ وتُعيد الطقوسُ والشعائر ضبطَ ذاتها وانتظامِها... تغدو معتقداتٌ كثيرة أقرب إلى الحياة، وكثيرة المرونة، ومدعاةً للتفكير، والانبناء المتجدِّد، والتطهّر والتكيّف؛ وكلّ ذلك بتفاعلٍ مع تعولمها المتفاقم، وانخراطِها في التحرّك والتأثير والتطوّر الذاتي وفق ما يفرضه عصر التواصل الالكتروني أي عصرُ إمكانِ مراقبةِ كل إنسانٍ لمعتقدات كلّ إنسانٍ وأسراره، تعبّدِه وباطنه، ومستوراته وأبطاله. إنّنا نرى علائقية جديدة، إيجابيةً وكينونية، تنشأ بين المتديِّن والدين، بين الشعائر والمُمارِس، بين الإنسان والله. فعصر التواصل الألكتروني، والإنسانِ الكوكبي أو الرّقميّ، يحتِّم تواصليةً مختلفة ومُذهلةً مع المتعاليات والمطلَقات، الثوابتِ والسَّرمَدِيّات، المسبقاتِ والروحانيات، الأيديولوجيات والهويات كما الخصوصيات والحميميات، المفاهيم والآفاق، المتغيّرات والمستجدّات...[1].

---

(1) را: ردود الفعل عند القومي، أو الأصولي، أو المتشبِّث. هنا تَغْزر أواليات التحصّن، النكوص، الانسحاب، التغطية، التنرجُس والتسفيل أو الانشطار، التنكّر للواقع... وقد أخذت تَروج وتَنتشر تفسيرات القديم والجوهر الماهوي على شكل يتوافق مع مقولات ما بعد الحداثة، أو يَعي ويُحَيِّن روحيةَ وثمراتِ الإعلامياء والسِّلَع الافتراضية والعلوم الثائرة والخريطة الجينية ومرحلة ما بَعد الإنسانِ الراهنِ والإنسانيةِ جمعاء.

أُضْمومة
تعميق البُعد الهندوسي انفتاحٌ على المقارن وتَعْميقٌ للكوني

1 ـ مشاعر بالتقدّم في الخبرة والعُمر الإنتاجي والإسهام:

مع التقدّم في التجربة الجامعية، عُمْراً وإنتاجاً وتَمَأزقاً، يزداد النفور والتمنّي: النفور الامتعاضي من الاعتناء بالجانب الوظيفي؛ فهنا يغدو تثبيطياً التلبّثُ عند الضّلِع التدريسي، ويتبلّد «الحِسّ الجيّد» والمسؤوليةُ في عمليات نقل الخبرات، أو في مساعي إكسابِ التحصيل والمهارةِ إلى الشادِنين.

أمّا التمنّي التبلسمي، فيكون تغيّؤ الخروجِ من الفعل الجامعي إلى تقاليد جامعيةٍ راسخةٍ تُحرّر الأستاذَ من رتابة التدريس كل سنةٍ لمداخل، أو لبداياتٍ وأعموماتٍ في اختصاصٍ معرفيّ ضيّق. يقلّص ذاك التوتّر إلى مبدأ جامعيٍّ ينقلنا إلى رتبة «**الذي يستحق راتبه**»، أي إلي حيث يكون الجامعيُّ الناجح غير مقيَّدٍ بالمقرّرات والدوام، أو باجتماعات القسم ومشكلات الطلاّب. هنا، أخيراً، تلوح مراكز البحوث، أو مركز دراساتٍ في الجامعة، بمثابة شروطٍ داعمةٍ للباحثين، وإمكانٍ للتخلّص من ربقة الفعل الإداري، ومن أغلالِ الانضباط الإرغامي والتدريس التمليذاني... تصدق تلك المقاربةُ في صدد المدرسة الفلسفية العربية؛ لقد بات بغير طائلٍ تكرارُ القولِ وتوضيحه بأنها نظرياتٌ مستقِلة ومكرَّسة، قائمة أمامكم. إنّها إنجاز. وهي ذات شخصيةٍ وتجارب؛ ولها أعلامها وتاريخها، أسئلتها ومَحاورها، تاريخها واستراتيجيتها ومستقبلها.

لقد تجاوزنا، حقاً وفِعلاً، التنبيه إلى أنّ ضلعها التربويّ، أو وظيفتها التي هي نقل المهارات والخِبراتِ وتدريبُ العقول على الممارسة والتمرّن والتدرّب، ليس سوى ضلعٍ واحد؛ وليس هو أيضاً فلسفة، أو الهدف والمقصَد والمجال. لقد تقدّمت المدرسةُ العربية في الخِبرة والعُمر الإنتاجي، في التأرخة لنفسها، وفي تطوير ذاتها بتفاعلٍ مع العِلم والعقلِ والمستقبلانية داخل الدار العالمية. لم تَقع مدرستنا في الكهلانية، ولا في الرِّضى الباهِت الفاتر عن الذات، ولا في التكيّف السلبي والمتلقّي

والمستهلِك. إنّها، ولمرّة أخرى، إنجاز. وهي ابتكارية، إسهامية، ومستقبلانية، ومنتِجة، ومُدَّخِرة؛ لقد تَجاوزت وتَخَطّت الدور التدريسي والتعلّمي، أو الدورَ التدريبي والتأريخي المِهْني.

2 ــ قطاعٌ مستأنَفٌ داخل المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة.

قطاع الهندوسيات والباطنيات أو الروحانياتِ والعِرفان:

لعلّ اهتمامي بالهندوسيات، عِلم الفكر والعقائد والفلسفي عند الهندوسي، نَبعَ ثم تَعمَّق وازدهر بفعل التلاقي والتواصل مع كمال جنبلاط. وقد رافق ذلك الاهتمام، أو يُفسِّره ويَفْهمه، توجّهاتٌ قوميةٌ وطنيةٌ صوب قطاع الفرق الإسلامية الباطنية، ولاسيما قطاع التشيُّع المغالي الذي صَدَمَ «التكاليف الشرعية»، وأفرط في مبالغته باللعب خارج النّصّ الصّراطي أو قيمِ المعرفة «الرّسمية» وفِكرِ الأكثرية (را: التجربة الناصرية في التحاور مع الفِرَق «البعيدة» أو «الخصوصية»).

إنْ كان اللابُدِّيّ هو التوضيح، فأنا أُحيل هنا إلى كتاب «البوذية وتأثيرها في الفكر والفِرَق الإسلامية». قد صدر منذ أكثر من ثلث قرن (بيروت، 1964)؛ وتشاركتُ في تأليفه مع محمد علي الزعبي؛ وكتبَ مقدَّمتَه، واختار الترانيم الفيدانتية والأقوال الحِكَمية البوذية، وترجَمَها، كمال جنبلاط[1].

صار جنبلاط يُعدّ الأشهر الذي تَمثَّل واستوعَب، أو استَذْوَتَ واستَذْوب في نفسه، أيديولوجياً وسلوكياً، الفكرَ الهنديَّ والعقائد الهندوسيةَ ممزوجةً بالعِرفاني الباطني. ثم ظهر، في سنة 1980، كتاب «الفلسفات الهندية ــ قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والإصلاحية والمعاصِرة» (بيروت، دار الأندلس). ولقد أُعيد طبعه بعد أقلّ من عام. وأقمنا له، بعد عدّة طبعاتٍ تصويريةٍ غير شرعية، احتفالاً جرى في سنة 1993، وتسميةً جديدة هي: «الفلسفة في الهند ــ قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والمعاصرة» (بيروت، مؤسسة عزّ الدين، مشروع الفلسفة في العالَم والتاريخ وللمستقبل). ومن النافع والسديد أنّي أضفتُ إليه معلوماتٍ تحليلية، ذات نزعةٍ

(1) أُعيد نشره بعنوان: البوذية والهِندوسية...، بيروت، دار البراق، 2004.

تلميذية، للفكر الشرقي بعامة؛ ولا سيما للفكر الصيني أعلاماً وأفهوماتٍ وتحليلاتٍ عن السعادة الفاضلة.

خفيفاً هو ما يزال قطاعُ الهندوسيات، في مدرستنا الفلسفية العربية الراهنة؛ وفي مجال تأرخة الفلسفة في العالَم والتاريخ ومن أجل المستقبل. وهذا، على الرغم من أنّ ممارسة الفلسفة واعتماد المناهج الفلسفية، داخل الفكر العربي ومستقبله، يقضيان بأن نضع الهندوسيات المعاصِرَةَ والفلسفةَ الغربية (الألمانية، على نحو دقيقٍ) على قدم المساواة. إنّ الفكر في الهند المعاصرة، هو بدوره أيضاً وليس فقط الفكر العربي، يتقدَّم إلى الساحة العالمية، ويحاور التيّارات الفكرية المتعولِمة والمُعولَمة، ويعمل من أجل الإنسانوي، والأنسَنة، واستيعابِ نزعةِ التدمير الذاتي التي تنزلق إليها شريحة الأمم الغنية جداً بالثورات العلمية وبالآليانية وإمكان ظهور تشكّلٍ جديدٍ للإنسان ومعنىً مستجدٍّ للإنسانية (را: ما بعد الإنسان، ما بعد الإنسانية).

3 ـ آخر نجاحات حسن حنفي في جامعة القاهرة. يخطّط ويقود:

لم تنجح، في الجامعة اللبنانية، مساعي نفَرٍ من الطلاب أرادوا «التخصّص» في الهندوسيات، أو في العلائقية والفضاء المشترك بين الفِكْرَين الهندي والعربي الإسلامي (فِرَق باطنية، مفاهيم إيزوتيرية إسْتِسْرارية، التصوّف، تلاقح أو تَحاور حضاري)، أو في الهندوسيات داخل الفكر الغَرْبي نفسِه.

غير أنّ الصديق حسن حنفي، في جامعة القاهرة وداخل أشهر أقسام كليّة الآداب فيها، نجح في التخطيط والاستراتيجيا لقسم الفلسفة. ثم قاد عملاً أكاديمياً؛ إذْ أشرف على رسالة [= أطروحة] دكتوراه قدّمتها الباحثةُ هالة أبو الفتوح أحمد، مدرِّسة مادة الفكرالشرقي (أو «الفلسفات» الشرقية). وبذلك نفّذ حنفي مشروعه، الرامي إلى تكريسِ اختصاصيٍّ دقيقٍ في مجال الهندوسيات، مستعيناً بمشرفٍ مساعِدٍ يُتقِن اللغة السّنسكريتية ويدرِّسها في قسم اللغات الشرقية.

4 ـ وثائقُ دعوةٍ من قسم الفلسفة في جامعة القاهرة.

ـ الوثيقة الأولى. رسالة من الجمعية الفلسفية المصرية:

تلقيتُ من حسن حنفي، في نيسان 1999، نسخةً من رسالة الباحثة هالة أبو

الفتوح أحمد التي تحمل عنواناً هو «عقيدة الخلاص في الفكر الهندي»؛ وعلمتُ أنّ موعد المناقشة سيكون قريباً، قبل بدايات موسم الحرّ في القاهرة. . . ثم تلقّيتُ، أنا، في شهر عشرة (تشرين الأول، أكتوبر) ورقةً وَرَد فيها:

الأخ الفاضل/أ. د. علي زيعور

يَسُرّ الجمعية الفلسفية المصرية أن تدعو سيادتكم لحضور جلساتها الشهرية يوم الأحد 10/10/1999 لإلقاء محاضرة فيها، وفي نفس الوقت المشاركة في مناقشة رسالة الدكتوراه للسيدة هالة أبو الفتوح أحمد تحت إشرافي عن فكرة الخلاص في الفلسفة الهندية في نفس اليوم؛ عِلماً بأنك ستكون في ضيافة الجمعية والجامعة.

فالرجاء الوصول يوم 9/10.

مع خالص التحية والشكر

المشرف على الرسالة والسكرتير العام للجمعية الفلسفية المصرية

د. حسن حنفي حسنين.

ـ الوثيقة الثانية. تقرير فردي عن صلوحية أو صالحية الرسالة:

كلَّفتني الرسالة مبلغاً باهظاً من ساعات العمل منكبّاً على التقرّي، والتنقيب. لكني اضطررتُ إلى إعادة ضبط قطاع الهندوسيات ـ ومن ثم مقام الفِرق الباطنية ـ في تجربتي الشخصية. وفي جميع الأحوال، فأنا ـ بحكم المهنة والاختصاص ـ أفتّش عن النقاط أو المجالاتِ المنسية واللامتمايزة، اللامفصوحةِ والمكبوتة، اللاسوية والقلقة. . . أتعب رضايَ عن الرسالة كثرةٌ من الشوائب والمرذولات. غير أنّ الأمر كله انتهى بموافقةٍ بهيجةٍ مزدوجة على المشاركة في المناقشة، وعلى صالحية الرسالة للحياة، وقدراتها على النفع وخدمة الطالب وتعميق تَوجُّهٍ لا بُدِّيّ. . . وكتبتُ، أنا، بغير بطء أي من غير تعبٍ وتصنّعٍ أو مراقَبةٍ ذاتية، التقرير التالي (أدناه)؛ وسلّمتُه للمعلّم الزميل حنفي. وأظن أني لَم أكن منحازاً في أحكامي وقراءتي لتأثيره الهالوي (را: أَثَرَ الهالة Halo Effect).

11/10/1999.

ـ الوثيقة الثالثة. تقرير عن رسالة دكتوراه مرفوع من علي زيعور

جانب عميد كلية الآداب ـ جامعة القاهرة

إنّ رسالة هالة أبو الفتوح أحمد، التي عنوانها «مفهوم الخلاص في الفكر الهندي»، والتي أشرف عليها أ. د. حنفي، قدّمتْ مجلوباتٍ للفكر العربي الراهن، وتحريكاً بالمختلِف والمتنوّع والحواري لقطاع الفلسفة من ذلك الفكر.

فقد أدخلتْ إلى فضاء الفلسفة العربية، وإلى مجال علم اللاهوت المقارن، بضعة مفاهيم جديدة، وشخصياتٍ فكريةً عالميةَ البُعد والمستوى الحضاري. إنّ ذلك البحث لا بُدّي؛ وهو أيضاً طاقة وإمكانات كيما نُطوِّر النظر إلى الذات، وإلى الفلسفة والفكر في الغرب ومن ثم في داخل التعولم الجاري المتفاقِم. تغطي الرسالة حاجة أقسام جامعيةٍ عديدةٍ ـ إنْ في البلد العربي أَمْ في لغات الإسلام غير العربية ـ إلى دراسةٍ للهندوسيات؛ ثم إلى إعادة محاكمة الفكرِ الهندي؛ وللفلسفات في العالم ومن أجل المستقبل؛ ولِعِلم الأديان المقارِن؛ وللعقائد والإيمانيات والمتخيَّل الجماعي.

النقائص قابلة لأن تُستوعَب: لا غنى عن كشّافات، وتعلّم لغات أخرى، واعتناءٍ أكثر بالأسلوب، واعتماد الحاسوب والشبكة، والمعرفة بالمعيوشية أو من داخل... وأنا، بَعدُ أيضاً، أخشى من تذويب المصطلح الهندوسي في جُمل أدبية. ومطلوبٌ مرغوبٌ الحذرُ من المقارنات المفارِقة أو غير التاريخية، والانبهارِ بما كتبه هِغِل، أو م. مولر...، أو الغربي المعاصِر. وأُطالب بالتمييز بين الفكر والفلسفة، بين الثقافةِ والفلسفةِ، بين تاريخ العقائد أو الأديانِ وتاريخ الأفكار، بين الدين والفلسفةِ، بين السياسي والروحاني...

وأنا قد نَبَّهتُ الباحثةَ من طغيان الأدبي، والتكرار غير المجزي، والتعميمِ والمفارقات؛ وألحفتُ على إعادة التدقيق؛ وبالتالي، فالرسالة ستغدو ـ بعد مراعاة النظر هذه ـ صالحةً للمناقشة.

(11/10/1999).

الفصل الثاني

التفسيرُ والتغيير في الهِنْدوسِيّات والعقائد الإسلاميةِ الباطنية والروحانيةِ والعِرفان

(ميدانِ التأويلانية وفلسفة الدين والنظريات الروحانية الموغِلة)

I

1 ـ جَدّدت المدرسةُ الفلسفيةُ العربية الراهنة الخطابَ النقدانيَّ الاستعيابيَّ في تفسير البُعد الهندي داخل منكِري النبوات، والفلسفةِ العربية الإسلامية، والتصوّفِ أو، على نحوٍ خاص، ميتافيزيقا العرفان. وهنا، بعْدُ أيضاً، أُعيدَ تفسيرُ العقائد الباطنية؛ ويأتي التغيير ـ المخطَّطُ له والحاصلُ بفعل الدار العالمية ثم فِعل العولمة ـ تغييراً في البنى العميقة واللاوعيِ الثقافي، والرؤيةِ المذهبية المقفَلة الخائفة، والخصوصيّاتِ «الفِرَقيّة» المطمورة.

2 ـ وهكذا أخذتْ تتكسّر المفاهيم المتصلِّدة وتنفتح المجالات الدوغمائيةُ المسيَّجة، والأسطرةُ أو شِبهُ الألْهَنَة للشخصيات المؤسِّسة والأعلام، للمقدَّسات أو اليقينيات «المُلَهْوَتَة»، للأفكار والإيمانات المنرجِسة للمذهبي والجزئي والفرع ومن ثم المُسَفِّلة المبخِّسة للنَّحنُ المشتركة أي للنبع والسِّنخ والأرومة. . . ويبدو أن التطوّر، المرتجى أو المتوقَّع، يَسير باتجاه شَقْلبة المعادلة؛ فكلّ إعادةِ ضبطٍ وتطهّرٍ حضاريّ، داخل الشُّعبة أو المختلِفين أو الفرع، تكون عودةً إلى النبع والسِّنخ والأرومة، إلى الصراط والتكاليف والمعنى الظاهر، إلى الأكثري والشوراني والوعي الجماعي المشتَرَكي، إلى الانضمامي والمَرِن والضِّرامي.

3 ـ نختار، أدناه، ك. جنبلاط بمثابة خزعةٍ تُمثِّل العقيدة الباطنية، الباطنيات

والعرفانيات، في لبنان؛ واخترنا جبران خليل جبران، وميخائيل نعيمة، خزعةً أخرى نَزعم أنّها تلخِّص الروحانياتِ والإيزوتيريات، والنظر الصوفي الإسلاميَّ الهندي، في الفكر العربي المعاصر.

4 ـ إنّ خطاب المدرسة الفلسفية العربية الراهنة يستأنف الانفتاح على الهندوسيات، ويجدّد المحاورةَ بل ويدعو إلى التفاهم الخلاّق، وإقامة العلائقية المستنيرة المستقبليةِ النزعة، مع الهندوسيات، مع الدين الذي كان يُرى إليه رؤيةً ضيّقة. إنّ المدرسة الفلسفية العربية، وبخاصة قطاع فلسفة الدين داخل هذه المدرسة الراهنة التجديدية، تُدرِك، داخل العقائد الهندوسية، ما هو مسكونيّ، وغير مُشرِك، وإنسانوي. ففي الواقع، إنّنا لا نتعامل مع الفكر الهندوسي كدينٍ مُشرِك، أو مُعادٍ للفكر التوحيدي؛ وفي قراءتنا الراهنة، ليس هو مناقِضاً للدين الإسلامي بمفاهيمه التنزيهية اللاتَشبيهية، أي للقول بالخالق الخالد، الصمد السرمدي، وكُلّيِّ المعرفةِ والوجودِ والقدرة. . . ؛ وليس هو أيضاً مناقضاً للبُعد الكوني والنداء العالَميني.

5 ـ إنّ علم الأديان المقارِن، وعِلم الفِرق أو المذاهب الإسلامية المقارِن، ميدانان للبحث النظريِّ الكونيِّ البُعدِ والمعرفة، ولبناء المستقبل المشترك للإنسان والمتخيَّل والعقلِ. وهما ميدانان يستحقّان كل عناية، وقابلان لتنتيج قوانين وعلائقية تخدم الإنسان، والحضارة، والإنسانوية، والعِلم، والإيمان، والعالَم. . . وهُما ميدان قابلٌ لأن يُغذّي القول الفلسفي، والتفكيرَ العلميَّ العلمانيّ، والتجربةَ الدينية، والحقائقَ المنتَجةَ داخل مجتمعٍ معيَّنٍ والنافعةَ لجماعةٍ أو أمة، وتراثَ الإنسانيةِ التي تَعبتْ من النزعة المركزية المتهاوية حول الـ«نا» أو النَّحنُ الأوروبية.

6 ـ إنَّ المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة تَنظُر بإيجابيةٍ وتعاطفٍ إلى ميدان الفلسفة الدينية الذي يَعتمد مقولاتِ الفلسفةِ العالميةِ وخطاب المعرفةِ الكونية من أجل إعادة «فهم الفهم» عند المسلِم الباطني، وعند المسلم المسْتَهنِدِ أي شديدِ التفاعل مع الهنديات (الديانَة كما الفلسفة والفكر في الهند). فهنا ميدانُ نظرٍ بريد إعادة ضبط حقائقه ومعناه، وإعادة التدقيق في أونطولوجيته ومعرفياته وموقعه وعلائقيته إنْ مع الماضي أمّ مع الراهن والمستقبل أو مع الآخر والدارِ العالمية للعقل والإيمان والتأويل.

II

1 ـ الهندوسياتُ في نطاق الفكر العربي المعاصِر، والعقيدةُ الباطنيةُ، منذ الخمسينات:

أخذ بالحركة في لبنان، أو بَرزَ الاهتمامُ الأكاديميُّ بالهِندوسيّات، عِلم الفكر والمعتقد عند الهندوسي، داخل مساحةٍ متواضعةٍ محصورةٍ من شهادة «تاريخ الفلسفةِ» كان يمنحها قسمُ الفلسفة في كلية الآداب (الجامعة اللبنانية). هنا كانت مادّة «الفلسفات الشرقية» تُدرَّس ساعةً في الأسبوع، أو حتى في الشهر، وتَقتصِر على التعرّف العام إلى البوذية أو شخصية البوذا، والفضاءِ الفكري العامِّ للهندوسية. أمّا الاهتمام المعيوش والإيماني، أو بالمعاناة وكعقيدةٍ و«مِن داخل»، فكان قد اجتافه وجاوَنَه وصار يمثّله كمال جنبلاط (ت 1977)[1].

2 ـ عرفاني عريق، مؤسِّس للتغيير والعَصْرَنة في مذهب إسلامي باطني.

المستهنِد الأجرأ والأشدّ إخلاصاً:

(1) هو، هنا، الخزعة الممثِّلة للنسيج. وهو شاهد، أو عِينة. أمّا مَن سيرِد، أدناه، فسيكون لتوضيح القطاع العربي الهندي المعاصِر، والعقائد الإسلامية الباطنية المستدمِجة للهندوسي، والمتفاعِلة معه، بل و«الذائبة» فيه ـ أحياناً غير قليلة ـ إلى درجة التماهي والممارسة «الشعائرية».

استوعب كمال جنبلاط جيّداً، وبشغفٍ إيماني فائق الإخلاص والصِّدق، أسفار الويدا (الفيدات)، والأوبنيشادات، والحكمة الفيدانيتة، والنظريات الإصلاحية الهندوكية. . . واعتمد الفلسفة والحكمة الهندوسية كطريقةٍ للتجديد العقائدي الباطني. وجسَّد، في ذاته، سلوكياً واعتقادياً ومعرفياً، شخصيةَ بوذا «الخالد»؛ فقد استذْوَتَها، جاوَنَها، وتماهى فيها[1].

قد يُعاد بعضٌ من سبب ذلك التوحّد الانصهاري الوالِه، عند جنبلاط، إلى عقيدة التوحيد (المذهب، أو الإيمان الدرزي). فهي عقيدة كانت متوقِّدة بأفهومات العرفان، والتشيّع المغالي، والمنهج الباطني في التعبّد أو التديّن الخاصّ جداً، وذي الشخصيةِ العاشقةِ - في قسمٍ أو تيارٍ منها - لتميّزٍ حيال النبعِ الإسلامي، أو السِّنْخِ العام والمعتقداتِ الأرومية.

اعتمدَ جنبلاط الهندوسيات، بوضوحٍ وتشديد، كي يعيد تشكيل مذهب التوحيد، وصياغته كنظريةٍ فلسفية روحانية مفتوحة. لكأنّه قصدَ التّدعّم الذاتي (في ذلك الاعتماد) من أجل صياغةٍ جديدة صوفيةٍ للعقيدة، ولفلسفته شخصياً وتحديداً، متأسِّساً في الأصل على «رسائل الحكمة» الحَمْزية، أو على مدلولاتٍ عرفانيةٍ متميِّزةٍ لمفاهيم إسلاميةٍ، من نحو: الولاية، الإمامة، المعصومية، الاستِسْرار، التقية، المعنى الباطني للتكاليف وللحكمة «المضنونة المستورة»، صاحب الزمان (أو: الوقت، العصر، الأوان)، العقل، النبوة، التقمّص، رموز الأعداد والحروف، الناطق، الرَّبَنْسان، الإنسانَرَبّ. . .

وقد تُقرَأ، إلى جانب الفلسفة اليونانية[2]، المِصرياتُ القديمةُ والغنوصيات

(1) كان إعجابه بغاندي، كشاهدٍ، حارّاً وتقديسياً. ويُعدّ جنبلاط يوغاوياً ممارِساً ومتعبِّداً، وداعيةً إلى الامتناع عن أكل اللحوم، وإلى النمط النباتي في العيش، وممارِساً التأمّل. . . وغذّى علائقيةً جيدةً مع «حكماء» هنودٍ بارزين؛ كما هو طوَّر، من جهةٍ أخرى، العقيدة الدرزية بفعاليةٍ وأملٍ في التعاون والتحاورِ مع النظر الإسلامي الصراطي، مع «الظاهر» أو التكاليف.

(2) نستدعي هنا فيثاغوراس، في نظرياته التي، على غرار الحال عند إخوان الصفا، تَظهَر فيها قداسات وتحريمات: العدد (ومن ثم الحروف، في الباطنية الإسلامية)، اللحم، التقشّف، الزهد، التناسخ أو النفس المتنقّلة. أما أفلاطون وأرسطو فهما من المقدَّسين، الأنبياء أو الحكماء؛ وتبقى الأفلوطينية أو الأفلاطونية المحْدثة مكوِّناً بارزاً. . .

(هرمس، أخناتون، الحكمة الباطنية. . .) بمثابة ضِلعٍ آخر تدعيميّ وتأسيسي لمقولاتٍ روحانيةٍ أشهرها التجسّد الألهي المتكرِّر، المتجلّي، والمستمرّ حتى مجيء «مولانا الحاكم الفاطمي». يَجد ذلك الخط أو المنهج، القائم على تجربةِ التصوّف الإسلامي المُبالِغ، أساساً له ومؤسِّساً في شخصياتٍ عرفانية من مِثل: البسطامي (ت 261/ 874م)، الحلاج (309/ 922)، ابن عربي (638/ 1240)، والقونوي. . .؛ وحتى عند حافظ الشيرازي (ت 1389م)، وسعدي (ت691 أو 694/ 1291 أو 1294م). . .

3 ـ التجربة الصوفية الإسلامية الموغِلة.

التفاعل والتحاورُ مع الهندوسيات والباطنيات الإسلامية عند جبران ونعيمة:

تقوم في تضاريس النّص الأدبي وتلافيفه، عند جبران (ت1931)، وميخائيل نعيمة (ت1988)، مقولاتٌ أو معتقداتٌ تُعاد، في معنًى ما من المعانِي، إلى الهندوسيات. فعلى سيل الشاهد، إنّ التقمّص معتقد أساسي عند الأديبَيْن. غير أنّ الأكثر، والذي يُعاد أيضاً إلى التصوّف العربي الإسلامي، نلتقطه في تأسُّسهما وتمركزهما على: المحبة، الانفتاح بين الأديان، التشديد على الإنسان كمركزٍ للوجود وقادرٍ على التألّه، وحدة الوجود، الحلول. . . ونلتقِط أيضاً، عند كلّ منهما، مقولاتٍ أخرى؛ من نحو: ما كان يُشاع عن الفناء في الله، مخاطبةُ الله ومحاورته، إلحافٌ على القيمة المطلقة للرمز وما هو روحاني وفِيّاويٌّ في التكاليف والشعائر والنصّ، الارتقاء المعراجِي باتجاه الكمالات والمطلق. . .

4 ـ الهندوسيات، والباطنيات الإسلامية، عند دارسي التصوّف الإسلامي. إختصاصِيّو الفكرِ الشرقي يتمرّدون على المركزانية الغربية:

تَعدَّل وتَغيَّر تدريس التصوّف، في قسم الفلسفة (كلية الآداب، الجامعة اللبنانية) منذ منتصف السبعينات، مع التعديل والتغيير للمقرَّرات وطرائق القراءة والتحليل كما المحاكمةِ والإنتاج في مجال الفكر العربي الإسلامي ثم العربي المعاصر. فقد انزاحت معالجةُ النّص الصوفي التأسيسيِّ إلى اعتمادِ الطرائق النقدية والتاريخية والمقارِنة، والأخذِ الأجمعي للظاهرة الفكريةِ متفاعلةً مع الواقع والمشتهى، ومرتبطةً بالظواهر

الاجتماعية المتشابِكة الأخرى، ومَعْنيَّةً باللامفصوح والظلّي أو اللامعبَّر والمَنْسي، ومتوقِّدة بالمعنى الموسَّع للفلسفة، ومتمرِّدة على التفسير الغربي للوعي والتاريخ، للحضارة والعقل، للإنسان والحقيقة.

ولقد أفضت تلك التحليلاتُ، أو القراءةُ الجديدة، إلى إدراك أنّ قراءةَ العرفانيين والباطنيين الإسلاميين هي أيضاً قراءةٌ أخرى للأبعاد أو للتجربة الهندوسية. ولا غرو، فقد نستطيع اكتشافَ اغتناء صوفيينا الكبار (البسطامي، الحلاّج...) من جراء انفتاحهم وتلاقحهم تجاه المقولات والسلوكات «المُعلِّمية» (المعلّم، القديس، الحكيم، آرهات، اشْري...) في البراهمانية والبوذية. فمثلاً، إنّ الرجوع إلى البيروني (421/1030م) يُفضي إلى أنّ سابقيه من السلالة المتفاعِلة ـ رفضاً أو جدليةً ـ مع الهندوسيات قد أعادوا، بمنطقهم الخاص وثقافتهم الخصوصية، التدقيقَ في أفهوماتٍ هندوسيةٍ محضة، من نحو: اليوغا والسيطرة على الجسد، التقشّف والتشظّف، التشاؤم والطقسيات، تخلية النفس والفناء في الله، الانقطاع، السببية، الحلول، المُريد، المرقاة، النور الانبجاسي، المعرفة، الحقيقة، الإشراق، المحبة، بلوغ درجة توحيد الأضداد، الواحد تحت المتعدِّد أو ما بعده...[1].

أخيراً، وعلى الرغم من الاعتناء بقراءةٍ للنظريات والأفكار تَظْهر تقطيعيةً وقنّاصة[2]، فإنّ القراءةَ الفلسفيةَ من حيث أنّها سمحاءُ منفتحِة الأفقِ أو عالميةٌ وغير مبهَظةٍ بالذاكِريّ، لا تكترث كثيراً أو قليلاً بمصدَر فكرةٍ أو جُزَيْأة وبقائلٍ أو نبعِ نظرةٍ هنا وتفصيلةٍ هناك. لا سداد ولا مردودية، لا حقيقة ولا قيمة أو منفعة، في اعتبار النظرية مجرَّد أجموعةٍ من عناصر متنافرةٍ مستقاة من هنا أو هُنالِك وهناك. فالنظرية تؤخَذ ككلٍّ، أو شكلٍ جيد، أو بنية، أو وحدة حيّة متآصِرة ومتواشِجة.

---

(1) را: زيعور والزعبي وجنبلاط، البوذية والهندوسية...، بيروت، دار البراق، 2004.

(2) وهي، بحسب تسميةٍ أخرى، قراءةٌ جاسوسية أو متلصلِصة، وهي مَرَضية. وسَبَق أن قارنتُها، مستنداً إلى التحليل النفسي، مع «عقدة البَصْبَصَة» حيث الميول القسريةُ العُصابية إلى مراقبة مُلِذَّة مُتَتَبِّعة للجنسي عند الآخرين. كما سبق أن افترضتُ وجودَها عند بعض المستشرقين الذين قرأتُهم. تعاد هذه «العُقدة» إلى الطفولة المبكّرة جداً، إلى المشهد الـ "originaire"؛ را: Voyeurisme.

III

1 ـ الخطاب العربي الراهن في التفاعل الكبير بين القارة الهندية والإسلام:

لا نستقصي، على نحوٍ تلميذيٍّ النزعةِ، أو لا نعيد هنا ما قيل ويُقال في مجال ذلك التفاعل والمشاركة والتبادلية الحضارية. فذاك موضوع مبسوطٌ في كُتُب التدريس والتأرخة، وفي الدراسات البَيْحضارية وعَبْر الحضارية، كما في عالَمَيّ التعاقب والتراكم أو الاستعارة (الأخذ) والإسهام (إعادة الصياغات المبتكَرة أو الجديدة).

2 ـ مجالان يتلاقيان ويتغاذَيان:

تتلخص الرؤية الفلسفية، أو القراءةُ الشمولانية الاستراتيجية، بمبادىء وأفهوماتٍ وقوانين تاريخية مفادها أنّ الإسلام (كدينٍ وثقافاتٍ وفلسفاتٍ دينية) والهندَ عالَمان لم تكن علائقيتهما ـ قبل السلطة الإنكليزية ثم فيما بعد الاستقلال ـ قابلةً لأنْ تؤخذ كعلائقيةٍ مُحبَطةٍ أو فاترة، سلبيةٍ أو تناقضية... فمن جهةٍ أولى، توسَّع الفكر العربي الإسلامي وتعمّق، وأعاد ضبط ذاته وتطهّر مراتٍ كثيرة، من جرّاء الاحتكاك والمجابهةِ أو التحاورِ والتصارع مع المعتقدات والأفكار كما الخبرات والأيديولوجيات الهندوسية. وكذلك فقد تأسّس، داخل الفكر العربي الإسلامي، جناحٌ هندي إسلاميّ تَميّز بالأصالة، والشخصيةِ الإسهامية، والتراكم الاستمراري المِعطاء في مجالات

طرائق العيش والوجود، وفي معاملة الأنا الهنديةِ والنَّحنُ الإسلاميةِ العامة والأنتَ المُنافِسةِ المحاوِرة. . .

3 ـ إعادةُ التطهّرِ وضبطِ الذات في العالَم الهندوسي المعهود:

غَيَّر وحافظَ الفكرُ الهندوسي، في سيرورات التفاعل والجدلية مع ثقافات الإسلام، على قوالب وأجهزة القيادة في شخصيته المنوالية (الغِرارية، المعهودة أو التقليدية). . . ومن السويّ والراسخ أن تُدرَكَ، داخل جسد ذلك الفكر ومعتقداته الروحية، تفكيكاتٌ ومحاكمات وتنويراتٌ جرت لأفهوماتٍ ومثيراتِ أيديولوجيةٍ كان يُمثّلها الوعيُ الديني والفكرُ العام ورؤيةُ الوجود وسوى ذلك من نظرٍ ومناهج حملها كلّها الإسلامُ الهندي. لقد عنى هذا الأخير، للفكر الهندوسي، اختلافاً وتَميّزاً، وتناقضاً في حالاتٍ كثيرة حول التواصل، وفَهْمِ الإنسان والألوهة؛ وفي تدبّر الخلاص والمصير، والتعامل مع المقدّس واليقيني. . . هنا قد يُضاف، للتوضيح والاعتبار، أنّ الفكر الإسلامي الوافد تَميَّز أيضاً، في مجمل ما تميَّز، باحترام المرأة، وتقديرِ دور المجتمع أو الواقع في التَرقّي الروحي للإنسان؛ كما تَميَّز برفض التخلّي، ورفضِ أَلْهَنَةِ أو تقديسِ كائناتٍ أو حيواناتٍ أو لحوم. . . أخيراً، إنّ الوعي الديني الإسلامي من حيث هو تنزيهي وتوحيدي، تفاعل مع الوعي الهندوسي المشبِّه بالإله أو القائل بالحلول والتجسّد، بالتشبيه والتعدّد.

هنا أمكثُ في محطةٍ قلِقةٍ ترى أنّ الإسلامي استولد كثرةً من محاولاتِ إعادةِ تشكيل الوعي الديني التعدّدي، في الهندوسيات، على نحوٍ يقول بالوحدة داخل الكثرة، أو بالإله الواحد وراء غابةِ المألوهاتِ العديدةِ أو بالتجلّيات الكثيرةِ للمطلق الواحِد الأحد. ومن هنا المقولة التي سنراها، أدناه، والتي مفادها أنّ الوعي الديني الإسلامي مدعوٌّ إلى أن يقود عمليات الحوار والتفاهم مع الوعي الهندوسي التعدّدي شكلاً ومظهراً أو زَيّاً وثوباً.

يقوم في القارة الهندية ما سوف يغدو قريباً من نصف مليار مسلم. أمام هؤلاء واجب التواصل الحرّ المثمِر، أو المستقبلاني والواقعاني، مع أبناء «العِرق الهندي» الآخرين؛ ثم مع المسلم خارج القارة الهندية، ومن ثم مع الآخر داخل الدار المتعولِمة للإنسان، والفلسفةِ، والاقتصاد، والعِلم.

III

المدرسةُ العربية الراهنة تُعيد قراءة الجناح الهندوسي الإسلامي

1 ـ الأنا العربية والأنتَ الهندية. نحو مقولة الصوفي بِـ «أنا وأنا أخرى»:

نَفهم فلسفَتنا العربيةَ الإسلامية، ثم العربية الراهنة، بقدر ما نفهم الفلسفة في الهند؛ وفي الدار العالمية. ونحتاج كي نُدرِك الأنا الهندية إلى معرفةٍ بالأنا العربية، والإسلامية. لقد ارتبطت، هنا، الأنا مع الأنتَ بوشائج؛ وهما يَحْيَيان معاً قطعاً ووصلاً، بتأزّم واستمرارية، بتقطّعٍ وتعاون. يوجَدان في الوقت عينه، سوياً وتزامُلاً، أخذاً وعطاءً، جَبْذاً وجَذْباً. كلّ منهما لا بُدّي، وسديد مُجْزٍ، من أجل الآخر ثم داخل نَحنُ مشتركةٍ مرنةٍ، أو داخل تبادليةِ التعريفِ والتعزيز كما الضبط والتأهيل.

يفهم كلّ منهما ذاتَه وذاتَه الأخرى باصطدامه بل بمحاورته مع «الغربي» (الأوروميركي) الذي يُشرِّع لنفسه حقَّ الاستنجاحِ الأيديولوجي والاقتصادي اللاعادِلِ أو نقيضِ الأخلاقي. فالحوار النِّدّي الواقعاني سبيلٌ وطريقةٌ في معرفة الإنسانِ لذاته وغيره، وللإرادة المشتركة القابلةِ للتحقّق والإرقاء والإسهام.

2 ـ الفلسفة أو الاستراتيجيا في قيادة التواصلية والمستقبلانية التضافرية:

قد يكون سهلاً على الفلسفي، وليس على السياسي المأسور في المباشر والآني، نَقدُ القائم (الواقع، الراهن) داخل العلائقيةِ العَربِسْلاميةِ الهندية. هنا تتلاقى الفلسفة مع السياسيات (فلسفة أو علم السياسة أي حيث العِلم الأسمى) على بَسْطِ استراتيجيا تحكُم تلك العلائقية تِبعاً لقوانين مستقبلانية، وحسْبَ مقاييس شمولانية، ولمقاصد تعاونيةٍ تفاهميةٍ أو أخلاقيةٍ وإنسانويةٍ مؤنسنِة.

3 ـ صعوباتٌ ومعوِّقات. المثيراتُ والاستجابةُ السويّة المرِنة:

لا تُلغي عواملُ التنابذ، أو الإقصاءِ المتبادَلِ الرَّيثيِّ، وجودَ معلوماتٍ ثم «حقائق» تُعاد إلى الاستراتيجي أو الفلسفي. فالفلسفي، هنا، مفاده لا بُدِّيةُ التعاون بين الأمم التي لا تَحتلّ أو تَغتصِب، ولا تُعولِم وتَبغي أو تُهيمِن. تقول المدرسةُ الفلسفية العربية الراهنة، كما الفلسفةُ في العالم والتاريخ وللمستقبل، وعلى منوال ما تقوله أيضاً السياسات الاستراتيجية، أنَّ الوقائع التاريخية، في تلك العلائقية، لا تُعاد اليوم إلى احتلالٍ أو تَسلّطٍ أو إلى منطقٍ عدائي أو استفزازي. ذاك أنّها علائقيةٌ تكشِف عن عالَمَيْن قابلَيْن للتضافر، والتفاهم البنّاء، من أجل إرفاعِ مستوياتِ العيشِ وصقلِ المعنى للإنسان والتواصلية. هنا تُفضي الوقائع ثم الحقائق إلى صياغة فلسفةٍ في التواصلية، أو في «النّحنُ والأنتُم معاً»، تتوقّد بالواقعانية المتناقِحةِ أبداً والإسهاميةِ من أجل تأليق الإنسانوي، أو المؤنسَن والمؤنسِن، داخل النَّحنُ العظمى الأجمعية، والمتعولِمةِ تبعاً للمزيد من القيم والتنويرات والتقدمِ الشاملِ المتوازِن الحُرّ.

والحالُ هذا، فإنّ مثيرات القلَق تتقلّص فقط ضمن الاستجابات المحكومة بالسياسة مفهومةً بالمعنى الأخلاقي الكوني، أي بالسياسة التي معناها الفلسفة. وهنا يكون الإشكالي، بين العالَمَيْن أو المجالَيْن، هو فقط العطوبُ والزائل، الرَّيْثي والرّد فِعليّ، الناقصُ والسَّيِّء. . . أمّا اللامتناهي والأعمق ـ في ذلك المنظور ـ فلن يكون سوى الإيجابي والتكييفاني؛ وما الأعمّ والأدمث سوى الذي يتناضح ويتغاذى مع العقل، والتواصلية التي تتوهّج بنسغ حقوق كل إنسانٍ وكل أمّة، وكلِّ ما في كل إنسانٍ أو أمةٍ أو ثقافةٍ.

4 ـ هُجاسُ إعادةِ توحيدِ العالَمَيْن الهندي والإسلامي.

الوحدةُ الضِّمامية الشورانيةُ للقارة والمختلِفين المتحاورين:

تستطيع القارة الهندية الانضمام؛ والسعيَ صوب الأكثر والأعمق من المرونة المتبادلة، والمزيدِ من الغسل والمحو تغيّوءاً للتحقّق والتكامل في مجالات الوجود والمستقبل، العِلمِ كما الاقتصاد، الخيرِ والفرحِ والإسعاد البشري.

5 ـ التشخيص وإعادةُ التعضيةِ في مجتمع ما بعد الحداثة.

فلسفةُ اللاافلسفة واللاّإنسان:

تتواضح وتزداد دقّةً وتكاملاً الانتقادتُ العربية الإسلامية، والهندية، والقطاعُ النقدي في مجتمعات الآلة وتَقْننةِ العقل والتواصلية. هنا تتلاقى المنطلقاتُ، أو أجهزةُ المحاكَمة والمقاضاة، حول كثيرٍ من التحليلات للواقع والمحتَمل والأمثل؛ فليس جديداً إدراكُ المنمَّطاتِ والقوالب التي يُصَبّ فيها الإنسان المُتَقْنَن أو عقليته وطموحاته... وتُقلَّص السعادة، أو الخلاصُ والفوز والمنشود الأسمى، إلى أجموعاتٍ أو بنًى من السلوكات التي تَشدّ الشخصيةَ، كما التواصلية، إلى الانقفال المادي وقيم تحكمها الصورةُ والشاشةُ أو المباشر والرَّيثيُّ واللاامتمايز... لكأنّ الأعماق تُردَم، وتُسَطّح المشكلات والاهتمامات، ويُعاد النفسي والفضائلي أو الروحاني والأخلاقي والعواطفي إلى ما هو فيزيائي ومحسوس وخاضعٍ للآلة والحوسَبة، للوضعانية والموضوعية، للعلموية والعِلم الطبيعي[1].

ومن جهةٍ ثانية، تتواضح الانتقاداتُ، القادمةُ من تلك الثقافات المذكورة أعلاه، فيما بينها في الجانب الثاني من وظيفة النقد الاستيعابي الإسهامي: فالعربي أو الهندي، كما المسلم أو الأميركي الضِّدّاني، يُنتِج هنا تبعاً لأوالية وأجهزةِ التمثّل التجاوزي، أي يكون التشخيصُ قصداً للعلاج وإعادة ضبط الأنا والنَّحنُ والتواصلية. إنّ فلسفةً، أو استراتيجيا في الإنسان والعلائقية، تَبرز في الثقافات العربية والإسلامية والهندية، لا بدّ

(1) را: نقدنا للقدَم الآلتية (الآلانية، الآلَنية) في الحضارة الراهنة وبخاصة في المجتمع معقَّدِ التصنيع والتكنولوجيا والحقل المعرفي...؛ را: أعلاه، الباب السابق، الفصل الخامس.

أنْ تعبِّر أو تُفصِح وتفضح: تَفضح المزالق في أيديولوجيات ما بعد الحداثة (أو ما بعد الصورة، ما بعد الآلة، الخ.)، وفي المحتمَل ومستقبل الإنسان وقيمه وأدواته؛ وتُفصِح عن العقل الناضج من حيث اللاعقلُ فيه، أي عن تصوّرات رُشدانية تؤنسِن وتَصوغ القيادةَ الأخلاقية للوجود القائم صياغةً ما تزال تُجرَّح إذْ تُتَّهم بأنها مثالية ولا حُدوثية، غنائيةٌ وسحرية، تعويضية ونكوصية، حنينيةٌ وفِردوسية.

6 ـ تعزيزُ الإنسانويةِ العربيةِ الإسلامية المعهودة وتوسيعها.

التعضيةُ الجديدة للوعي الديني المستقبلاني مَرِنةٌ وكونيةُ البُعد:

يسير الوعي الديني الإسلامي، بحسب الفلسفة العربية الراهنة، في اتجاهٍ يُعيد التشكّل الذاتي على نحوٍ منفتحٍ معاً ومتماسك: لم يكن مجهولاً ولا مغيَّباً، أو مطموراً، التيارُ الذي يجعل النبوةَ تتّسع لتحتوي ما لم يتحدّث عنه الدين، أو الذي يؤسِّس ويُعمِّق المذهب الذي يقول بالتلاقي والتقاطع بين الحقائق التي ينتجِها الإسلام والتي تَصدر عن مِللٍ أو أمم أخرى علمانيةٍ أو من أديانٍ مختلفة.

إنّ الصياغة المتقبِّلةَ الاستيعابية للوعي الديني الإسلامي تقبَّلتْ المذاهبي أو التنوّع بين الإخوة، وانفتحتْ على أنبياءٍ لم يَقْصُص علينا الدين رسالاتهم ورسوليتهم للعالَمين. إنّ أخناتون، ثم بوذا، طاقة وإثراء، ومجالاتٌ جديدة، وتجاربٌ خصبة مثمرة، وتنويراتٌ مختلفة للعقل والقيمة والتواصلية... ولا غَرو، فقد سبق للغزالي، كشاهدٍ، أن أدركَ والتقط، بثقةٍ وشمولانية، أنّ كلَّ الطرق إلى الله واعدةٌ ومخلِّصة؛ سواء أكان التديُّن بحسب الهندوسية، أو البوذية، وما إلى ذلك؛ أَمْ كان بحسب المذاهب الإسلامية الداخلية، والشِّيَعِ المتعدِّدة، والباطنيات (را: فيصل التفرقة...).

7 ـ تعميق مقولاتِ فلسفية مشتركة بين الثقافات الثلاث.

الإسلامية والهندوسية والغرب النقدي. نحو الدار العالمية المتحاوِرة:

قد تَنجح التلفيقانية، كما التوفيقانية أو النزعات الانتقائية، في مجالاتٍ رخوةٍ؛ لكن ذلك لا يستمرّ، ولا يترسَّخ. وما يعود إلى الفلسفة، داخل الهند أو في بلاد

الإسلام وعند الغرب، في قسمه النقداني أو الباحثِ عن التطهّر الحضاري، ينجح عميقاً ـ ويزدهر عقلاً وتواصليةً ـ لأنه منتوجُ فلسفاتِ العِلم والأخلاق، الدينِ واللغة، النفسِ والقيمة، العقلِ والخِيلة أو الأفهومةِ والصورة... إنّ رسالة الدار العالمية للفلسفة، أو للإنسان والعقلِ والاقتصاد، تَجْمعنا حول استجواباتٍ واستجاباتٍ تَهمّ مستقبلَ البشريةِ الشّمّال الجَميعي العالَميني.

8 ـ الفلسفة المحقِّقة للفوزَين. نحو التحقّق في الذات والأنتَ والتواصلية:

يتقدّم الفكر الإسلامي الهندي، والعربي، والنقدُ الذاتي في فكر الآليانية، رتبةً وزماناً، على اقتصاد السوق والليبرالية الافتراسية، والتقننةِ اللامَكثِية والمستبدّة، والحركاتِ القوموية المتعصِّبةِ والنزاعات المتفاقمة البيْذاتية مع التقليدي اللاتحديثي، والمهمَّش..؛ بل ومع الآخر، ومثيراتِ القلَقِ على الوجود والمستقبل وحقل المشاعر الانتمائية الخصوصية الأهلية. وفي كلام أَخْصَر وأقصَر، إنّ ذلك الفكر لا يجد ذاتَه وكمالاتِه إلاّ في الواقع المكملَن، إذْ وعلى حدّ ما قاله فلاسفة المدينة (أو المسكونة) الفاضلة الإسلاميّون والهنود، لا تتحقّق سعادة الإنسان (فوزه المادي الاقتصادي؛ كما الأخلاقي أو المعنوي) إلاّ حيث مسعى الجميع وجماعياً نحو الحلول والطرائق التي تقلِّص القلق على الذات والانتماءات، والتي تُسهِم في التوجّه نحو الإتزانية الدينامية مع الذات والحقل والآخر.

يَغسل التعاونُ المتناصِح المتناقِح، ثم يُعوِّض ويُنمّي، النقصَ في الإنتاج المثوَّر أو المتعدّدِ القفزات والمجالات. وتستولِد الأهدافُ الواضحةُ المشتركةُ صراعاً لا بُدّياً وإيجابياً مع الشرّ والتدمير والألم، أو مع المأساوي والمقلِق في شخصية المواطن والأُمم والثقافات؛ ومع معوِّقات التحقّق في الإنسانِ المحوَّلةِ إلى إمكانٍ ومنهجٍ داخل حقائق الاستقرار النفسي الدينامي للأنا والنَّحنُ والأَنتُم. هنا يُزاح الصِّدامي، أو الاستجاباتُ والفلسفات الإسهامية الضِّرامية، إلى صِداميةٍ حضارية منشودةٍ وأمثليةٍ مكملَنة (مؤنسَنة ومؤنسِنة، أخلاقية، كينونية...)، إلى صداميةٍ مع كل ما يُمزِّق الوجود، ويُمأزِق العالَم، ويستبدّ بالجسد (النفس أو الروح والجسم معاً) والكلّ...

الفصل الثالث

تجديد المفاهيم وتَهذيبُها في تيّارَيّ الباطنية الإسلامية
أو
في العِرفانياتِ والهندوكِيّات

(حِوارُ المختلِفين المتساوين حول حقائق صائبةٍ معاً ونافعة)

1 ـ الجذور والرّوافدُ العربية الإسلامية عند جنبلاط وجبران ونعيمة:

مَرَّ أنّ كمال جنبلاط، وميخائيل نعيمة، وقبلهما جبران خ. جبران، قد نَهَلوا كلّهم من التراث العربي الإسلامي بعضَ مقولاتهم ومفاهيم صوفية كبرى؛ من نحو: الحلولية، الأخوّة بين الأديان، الإنسان الكامل كقيمةٍ للقيم، وحدة الوجود... ومن اللاشَكّ فيه أنّ أولئك المفكّرين قد اكتشفوا وعرفوا، ومن ثم امتصّوا وتَمثّلوا، من ذلك التراث عينه، مفاهيم أخرى مُماثِلةً هي: التقمّص، المحبّة، التعاطف، اللاعنف وعدم الأذية... وبكلامٍ أَخْصر، إنّ الصوفيَّ المحْدَث قد تغذّى بتراثه الصوفي، ذلك القطاع الأساسي في فلسفة الدين العربية الإسلامية. هذا، بغير أن يعني ذلك أنّ الفكر الصوفي المُحْدَث، عند الجماعة المذكورة، لم يتفاعل مع الفكر الهندوكي. كلاهما، التراث والهندوكية، كانا نَبعَيْن: لقد ترافدا وتضافرا. وهما معاً يتواضَحان من أجل معرفةٍ شموليةٍ بالتجربة الصوفية المحدثة، والباطنيات المفتوحةِ، داخل المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة، وفي الإنسانيات بعامة.

2 ـ تجديدُ العرفانيات والبُعدِ الهندوكي فيها وفي الباطنيات العامّة:

إنّ رفض اعتبار الهندوكية نبعاً أوحد، أساسياً أو الأبرز في العرفانيات المُحْدَثة (الجديدة، المعاصِرة، المستجِدّة...)، معناه أننا نفهَم التجديد بمثابة إعادة ضبطٍ

للتجربة المعهودةِ أو للشخصية التقليدية. فما العِرفان عند كمال جنبلاط، أو مَن ماثله ومَن اعتنى بالتجديد العِرفاني والعقائد الباطنية، سوى إعادةِ تدقيقٍ وتنظيمٍ لما هو تراثيّ، أو منقولٌ ومسموع، أو شفهي وشعبي ومعيوش.

لم يَقطَع كمال جنبلاط، أو نعيمة وجبران، مع التراث: لم يؤزِّموا، ولم ينفصلوا. ولم يرفضوا المفاهيم والمقولات السابقة التقليدية، ولم يلغوا ما تأسَّسوا عليه، واستمدّوا منه النّسغ والحيوية أو الدم والروح. لكأنّهم أعادوا القراءة والتحليل، وغيّروا في البنية و«الفلسفة»، وصقلوا الرؤية والأدوات. لقد أراد «أهل الباطن»، في عصر العولمة، الانفتاح والمحاورة ومن ثم مرونةً وفهماً جديداً للعقائد الباطنية، وللعرفان أو للتصوف «العميق» المعتِم، وللبُعد الإيزوتيري [= الاستِسْراري] والروحانيةِ التأويلية المغالية المغرِقة في الترميز للحروف والأرقام والأسماء والمصطلحات، للطقوس والتعبّد والقولِ والتفسير.

3 ــ عرفانياتُ جبران ونعيمة وجنبلاط.

أفكارٌ صوفية عربية إسلامية. أصيلةٌ ثم مجدَّدةُ الصياغةِ وموسَّعة:

تَنتقِد وتستوعِب المدرسةُ العربيةُ الراهنة في الفلسفة قراءةَ م. نعيمة، على سبيل الشاهد، مفكّراً قد يقال إنّه يَنتهِل أو يَعتنق بعضاً من الهندوكية لأنه يعتنق مفاهيم التقمّص، والحلول، والاتحاد بالله، وتألّه (تَرَبُّب) الإنسان. . . نحن نرى أنّه، ومثلما مَرَّ أعلاه، يستقيها من حضارته؛ وهو أيضاً يرعاها ويَسقيها داخل حقلٍ جديد، وفضاءٍ روحيّ فكري معاصر، وبيئةٍ منفتحةٍ متنوّعةٍ ومتعدّدة.

وهكذا يربط العِرفانيون المعاصرون بينهم وبين الحلاّج، أو ابن عربي وأضرابه، في عملية تجديدهم الصياغةَ لعقائد باطنية، ولمفاهيم عرفانية محضة من نحو: المعرفة اللدنية، النور الإنقذافي في الصدر، الحدس الانبِجاسِيّ، وحدة الوجود، اعتبار كل حيّ وغير حيّ جزءاً من الله. . . وفي تلك العملية التجديدية، لفقه المفاهيم والعقائد معاً، يُعيدون قراءةَ الهندوكيات، والخصوصيات التراثية، في ضوء الواقع وتبعاً للطرائق والرؤى المعاصرة إنْ في السياسة أَمْ في فلسفةِ الدين وفي التديّن المفتوح والمفصوح.

4 ـ التجديد المتأسِّس على «فتح المذاهب» وكَسْرِ الانغلاق.

نحو التحاور والانصهار في استراتيجيا الحركة الناصرية:

نعود الآن، مرّة بل ومرّاتٍ، إلى «الوعد» (!) الذي قطعه، في الستينات، رجال واعِدون داخل المذاهب «المغالية»، أو الشيعةِ الباطنية، أو الفِرقِ المؤلِّهة (التربيبيةِ للمؤسِّس فيها، وللرجالِ العِظام). إنّه وعدٌ مُرعِب؛ لكنه ضرورة لا بُدِّيَّة ولا مَناصية. فقد خطّطوا لمغامرة، وراهنوا على إمكان، بل وُجوب، فتحِ الغُرَفِ وإشراع النوافذ؛ وتَنَسُّم الحرية... يَنبع ذلك التجديد من الداخل، ويجري بقناعةٍ، وتبعاً لخطّة استراتيجيةٍ؛ كما هو تجديد كُلّي، شمولي، شفّاف، وعام. ومن العوامل الأخرى التي توفّر له النجاح عامل يتمثّل بالاستعداد العام، في الوطن والأمة والمستقبلانية، لقبول العائد والمهاجِر، المتمرّدِ والمنتقِد، الناقِم والساخط، المهمَّش والمطرود؛ لقد كانت الحركةُ الناصرية ثورةً في الفكر الباطني، وعند الغلاة، والمنغلِبين، ومنتظِري الخلاصِ من الغربي.

ولقد توضَّحت الطرائق، أو الموضوع والمجال، في ذلك العهد والوعدِ بالتجديد. ذاك أنّ الأبرز كان يتلخَّص بـ«: «العودة»، أو تعميقِ المرجعية التي تعود إلى الأصل، والمعنى الظاهر، والأرومة؛ وإلى إرادة الاندماج والتأثير والتأثّر داخل النَّحنُ التي حَفَزَ إليها انتصارُ عبد الناصر وفشلُه. هنا بدت العودةُ إلى «التكاليف الدينية الشرعية» عبارةً عن تكريسِ وتضخيمِ التيّارِ الجامع الموحِّد، الضِّمامي الصَّهْراني، داخل بعضِ الفِرَق المغالية. غير أنّ تلك العمليات الاسترجاعية، والتي تستعيد الجذور والنبع والسِّنْخ ومن ثم الاندماجَ في الأمّة بحسب عبد الناصر، لا تنفصل عن الجانب الآخر للأمر، أي عن عمليات تطوير المفاهيم العِرفانية المغالية والعقائد الباطنية الكبرى؛ من نحو: الإمامة، العصمة، المهدية، الجماعة، الباطنيات، العِرفان، الألوهة، الإنسان، الإيمان، العِلم اللدني، الحروف، الأرقام، الإيزوتيري، الحكمة «المستورة» أو السَّتْر والحجاب...

5 ـ التقمّص فكرة عربية متأصّلة وفكرة هندوكية غير توحيدية.

تجديدها عند نعيمة أو جبران أو فِرَق إسلامية باطنية:

إنّ التقمّص، الذي يرفضه الإسلام كما المسيحية، فكرة، أو عقيدة آمن بها نعيمة. أنا لا أدرُس حقيقتها ومعانيها؛ فهمّي هنا هو أنّي قد أعيدها إلى الهندوكيات بقدر ما أنا أراها في تجربتنا الثقافية التاريخية، أي في العقائد الباطنية داخل التراث. ثم أنا أرى أنّها، بعد كل ذلك، عقيدةٌ أو مقولة تعود إلى بلادنا. فمنطقة ما بين النَهرَيْن قد تكون مصدر القول بالتقمّص. من جهةٍ أخرى، أليس عندنا، أيضاً، في التوصّف الباطني والعرفانيات والعقائد الباطنية (المغالية) اعتقاد بالرَّسْخ، والفَسْخ، والمَسْخ، والنَّسْخ؟ إنّ تلك الدرجات، أو الألوانَ والأنماطَ من التقمّص معروفة. إنّها مرفوضة من الأكثرية الساحقة، ومطرودة قلِقة. إلاّ أنها تبقى، في جميع الأحوال أو على الرغم من تنكّري لها، جزءاً من الثقافات العربية الإسلامية وبِنْتاً من بنات تاريخنا وتراثنا المتعدّد المتراكم والزاخر بالتنوّع و«الغرائب» والمختلِفات.

المُراد هو أنّي أرى أنّ نبع التقمّص، عند جماعتنا المذكورين أعلاه، محلّي أو تراثي، أوّلاً؛ وهو بعد ذلك، معتقد أو مصطلح أعادوا ضبطه أو نقّحوه ومن ثم ثَمَّروه. إن التقمّص عند نعيمة موجود عند جاره الصوفي، أو في العقيدة العرفانية عند جنبلاط، أو في التصوّف الإسلامي التوحيدي [الدرزي]؛ وليس فقط في الهندوكيات القديمة والمعاصرة. إننا نحتاج لهذه الهندوكيات كي نرى أوضح، وكي نفسِّر ونفهم؛ لكن العودة إليها لا تكفي، ولا تنفي غيرها كما المختلِف عنها.

6 ـ التفسير النفسي الاجتماعيّ والمتخيَّلُ والرمزيُّ ومُعيدُ التأويل.

صقلُ وتوسيعُ المعنى الرمزي للمفاهيم العرفانية الشاطحة والعقائد الباطنية.

التقمّص، كعيّنةٍ أو شاهِد:

في عمليات تجديد المعنى للمفاهيم، وللوظائف، الدينية تَنصبّ الإضاءةُ والتفسيرات على ما هو كامن وهاجع. هنا تُسطَّع الأنوار على الدلالات المطمورة، والمَنْسية، والمسكوتِ عنها، والمضنونِ بها؛ والتي أهملنا اعتمادها، والعملَ بموجبها، والتفكيرَ فيها.

نستطيع اختيار التقمّص، هنا، على سبيل العينة. فهو مفهوم، أو اعتقاد، خَبَرَه واعتنقه صوفي هنا، وفرقة أو مذهب ديني هناك، وأديب أو شاعر هنالك (نعيمة، جبران...). إنّ التقمّص، بحسب فَرضيتي واختصاصي، يعني انتقالاً إلى حالة أخرى. وهو استعادةُ مقامٍ نفسي، وعودةٌ إلى حالٍ صوفي أو إيجاد حالٍ صوفي مختلف... إنّه التغيّر، وصيرورةٌ داخل الذات وفي الوعي والإرادة. من هنا فإنّ التقمّص قد يعني، بَعدُ أيضاً وأيضاً، الأمل. كما هو رمزٌ من رموز الانبعاث، والقيامة، والتجدّد، والخصوبة. إنّه الحياة المتجدّدة، ورمزٌ للنهوض والحياة حين يسود الشرّ والظلم، القمعُ وخطر الاندثار.

وبَعدُ أيضاً، فالتقمّص رجاء، وأمنية، ودعاء، وطموح بشري عام. وبذلك فكأنّنا نعود إلى اعتبار التقمّصِ تجربةً بشرية، ونمطاً أرخِيّاً معروفاً عند أمم الأرض ومختلف الحضارات، وتعبيراً عن رغبة الإنسان بالخلود، أو باجتياف قدرات الألوهة.

7 ـ عقدةُ حسد الألوهة.

الغيرة الطفليةُ اللاواعية من تجدّد الطبيعة وتَقَمّصِها الموسِمي لذاتها.

التقمّص الذاتي:

إنَّ «رَسْكَلة» معنى وشعيرة التقمّص، في مصانع التنويرانية الراهنة أو مَصاهرها، تعطينا «مادّة» جديدة، وروحيةً أو أداةً توسّعُ الوعيَ ومجالَ التفكير والرؤية. والحالُ هذا، فإنّ ما يَسقط ويَنطمِر، ثم ما يتشكّل ويَبْرز، هما ما نُسميّه إعادة المَعْنيةِ والتمرتُبِ لما هو، في الواقع والمخيال، واجبٌ ومحظور، محرَّم وجائز.

أمّا في القطاع «الأدبي»، فيكون التقمّصُ، بحسب المعنى الغوريّ له، حمّالَ مدلولاتٍ رمزية. ويكون ظاهرةً نفسيةً مخيالية، وصوراً غير واعية، وشكلاً استعارياً أو تعبيراتٍ بيانيةً وتشبيهات شاعرية. لكأنّ التقمّص، ومفهوماتٍ مماثلةً عن الألوهة، عبارةٌ عن رغبةٍ بالاستمرار، ومنسوجاتٌ وهواماتٌ لتغطية الزمان والخوف من المآسي والشيخوخةِ والألم والفناء... بل إنّ التقمص يستدعي التصوّرات الأخرى القريبة منه: الحلول، الإنسان المتربِّب، الرّبّ المتأنّس، وحدة الوجود، التجلّي... في كل تلك المفاهيم يكون الإنسان وحده مقصوداً؛ فوحده هو الهدف، والمشكلة، والهمّ،

والباحث عن امتصاص قدرات الألوهة، والحاسد للطبيعة بسبب تجدّدها أو تَقمّصها الذاتي الدائم وانبعاثها الموسمي الخالد. . . والإنسان، في كل ذلك، مهووس برغبة قهرية مستحيلة وطفلية هي الرغبة بأن تَحلّ فيه الألوهةُ أو بأن يُمثّلها ويَتمثَلها، بأن يَمتصّها ويحلّ فيها (را: زيعور، عقدة حسد الألوهة في العرفان والتصوف والإناسة. . .).

8 ـ عقباتٌ وحوافز في تجديد المذاهب الباطنية والهندوكيات.

التأصيلَ والصّقلُ للتأويل الموغِل والعرفانِ المغالي. عِلم الإخفاق والنجاح:

تستحق التنويرانية اسمها إنْ هي تكون شَمّالة، واقعانية، ومتناقِحة مستمرّة. وتَسقط، أو تفشل وتنجرح، إنْ هي خرجت عن أن تكون حيّة، من الداخل، شورانيةً وفعل الأكثرية أو همومَ النَّحنُ، واستراتيجيا مستقبليةً وتكييفانيةً حرّة. وفي الواقع، ما يزال العمل ناقصاً بطيئاً، في مسار «فتح» المذاهب والعقائد، أو الباطنيات والعرفانيات، الاستِسراريات والتصوّف المغالي والتشيُّع غير السُّنّي. . . وما ذلك إلاّ لأنّ اللفظانية ما تزال مقتدِرةً متسيِّدة، والنخبوية متحكِّمة، والتعصّب الضيّق أو الانقفال على الذات قوياً منيعاً في وجه أيديولوجيا أو سياسةٍ تكون موجَّهةً نحو الأعمّ والأشمل، وحقوق المواطن الأَقَلّي المغبون، ومستقبلِ النّحنُ الضَّمّامةِ أو الجَمّاعة المتحاورة. لا تنجح خُطط التنمية المحرِّرةِ دائماً، أو على نحوِ تام. وكذلك تكونُ حال الحركات التغييرية الجزئية، وأيديولوجياتِ التجديد في المجتمع والفكر والسياسة. يَنفعنا النظر في«قوانين الإخفاق» المتنوِّعِ الحدّةِ لتلك الرهانات، أو الاستراتيجياتِ والنظرياتِ الكبرى في التكييف الإيجابي أو في التغييرانية. يُمكِن لنا، في الواقع، وَعْيَنةُ قوانين الإخفاق، وأصولِ النجاح أو منطقه، وأجهزتِه وأدواته، أو قوالبِه وشروطه. . . فتلك القوانين ضرورية ولا بُدّيّة في نطاق التفسير والتغيير النقديَّيْن الشاملَيْن لمشروع فتح التأويلات الباطنية، وتجديد مصطلحاتها، والاغتسال بروح الجماعة الواقعية وحبِّ الأرومة، والتدبّر بالتاريخي وما هو قادم وإرادةٌ مشتركةٌ مستقبلانيةٌ وشورانية.

الفصل الرابع

إعادةُ تأويلِ مفاهيم الألوهةِ
والإنسانِ والعقلِ والنَّحْناويّةِ

الفلسفةُ التأويلية للدين في التَّشيُّعِ المغالي والعِرفانِ الموغِلِ والتّصوّف غير الصّراطي

1 ــ رغبةُ الإنسان اللاواعيةُ بالتألّه والخلود.

الرغبةُ بالتضخّم والانتفاخِ والعَظَمة وبالخصوبة والوفرة والتجدّد:

تَرى المدرسةُ العربية الراهنة في فلسفة الدين، وفلسفةِ التأويل، أنّ كافّة التصوّرات والتخيّلات والتأويلات عن الألوهة متوقِّدة برغبة الإنسان بامتلاك خصائص الطبيعة في الانبعاث الموسمي، أو بامتصاص وذَوْتَنة قدرات الألوهة على الخَلْق والاستمرار، أو بتحقيق الإرادةِ المطلقةِ على القيامة. وعلى ذلك، فإنّ الحلولية، والذوبانَ في الله، واعتبار الكائنات تجلّياً للألوهة، أو اعتبار الألوهة هي هي الطبيعة، مفاهيمُ هي كُلُّها منطلِقة من الإنسان ورغبته القهرية، واللاواعية، المذكورة. وهي أيضاً مفاهيمُ أساسية في التصوّف، أو مصطلحاتٌ أساسية في اللغة الصوفية، أو في معجمها التقني، ولاسيما في العِرفان والكرامات. تبرز رغبةُ الإنسان بالتألّه من خلال رغبته في تأسيس الفِرَق والأحزابِ والتجمّعات الفرعيةِ المستقلة. ولا نجد مؤسِّسَ فِرقةٍ لم يتأسْطر، ويُقَرَّب من القداسة، ويحوَّل إلى رمز...[1]. يَصدق ذلك القول، خير ما يَصدق، في المذاهب الباطنية، والفِرَق أو الأفكارِ العِرفانية؛ وفي التشيُّع المغالي، والتَّهَرمُسِ والتغَوْنُص؛ وفي

(1) را: زيعور، قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية... (مقولة: عِلم البطولة والخلاص).

تكوّن وسطوع البطل، كالقطب والغوثِ أو الانسانِ الكامل. . .[1].

2 ـ فتحُ مذاهب وأجوبةٍ وإشكالياتٍ باطنيةٍ.

إعادةُ التفكير في مفاهيم عرفانيةٍ على ضوء التنويرانية العربية الراهنة.

الإسلامية الصِّراطيةُ المفتوحة تُحاوِر أبناءها «الصِّغار» المتَساوين:

إنّ العرفانيين المغالين، وأصحاب التشيّعِ الباطني (الشاطح، المنفلِت، المتضخِّمِ وشديدِ الابتعادِ عن النظر الديني الصّراطي. . .)، ابتعدوا، حتى حدود التناقض، عن الشعائر والنصوص المألوفة المعروفة عند أهل العَلنِ، والحكْمِ السياسي، والحكمةِ الصريحة، والقراءةِ الحَرْفية، بل الرّسمية، أي المقبولة مِن الأكثريةِ والحاكم والنقلي. . . فهم، العِرفانيون وأصحاب المذاهب «السِّرّيةِ» أو الباطنية أو الغلاة، وإذْ تركوا نصَّ الحاكم ومرجعيته الدينية ورعاياه أو الأكثرية، قد تحصنوا فيما أسموه حكمةً محجوبة، ونخبةً أقلّوية مختارة متفوّقة، وتفسيراً للنصوص يتعقّب المطمورَ والمستور، الثاوي كما المخبؤ، أبطن البواطن وقاعَ القيعان.

إنّ التنويرانية العربية، كما الإسلامية المسكونية المحْدَثة والحدَاثية المنحىٰ، راحت تُعيد النظر والتَّعْضيةَ لمفاهيم أهل الباطن، وأهلِ التشيّع المغالي، ولمفاهيم أو تصوّراتٍ وتخيّلاتٍ أسَّست، عند الإنسان واللغة، ما قيل إنّه منقولٌ من الهرمسية والغنوصية والفيثاغورية والأفلاطونية المُحْدَثة، وما إلى ذلك من «عقائد» استسْرارية إيزوتيرية و«حِكمةٍ» تتوقّد بالمخيال وحده والإيمانيات المغلَقة. من تلك المفاهيم الباطنية سَبَق أنْ ذكرنا: النفس، العقل، الحلولية، التقمّص، المتألّه، المعصومية، القُطْبانية. . . (قا: الفصل السابق، أعلاه).

3 ـ التألّه في المذاهب الباطنية والعرفانيات وفي الإناسة والتجربة الروحانية.

تصوّراتٌ بلاغيةٌ وعرفانية وباطنية عن المسيح في التصوف الإسلامي والتأويلي والخِيلات:

(1) يَرىٰ ع. س. النشار أنّ فكرة القطب، بتسمياته وأشكاله المختلفة، فكرة إسلاميةُ المنشأ.

ترتبط بالتألّه العرفاني نظرة م. نعيمة إلى السيّد المسيح. فتقدّمه إنساناً عادياً استطاع أن يتألّه. هنا قد لا يفترق نعيمة عن التصوّف الإسلامي الذي يرى أن التألّه ممكن عند صفوةٍ من الناس يندرجون تحت اسم: الولي، القطب، الغوث، الإمام؛ ويكون ذلك التألّه عبر أحوالٍ ومقامات، أي بتقلّب الأحوال (تطوّرها، في التعبير الحديث)، وداخل القلب، وعبر منازل على الطريق من البشري إلى المطلق. وعند نُعَيمة، فإن تألّه المسيح[1] حقّ لكل إنسانٍ، وممكِنٌ على بعض العقولِ والسلوكات؛ وفي العِرفان، يمكن لإنسانٍ هو الإمام أو ما إلى ذلك، الارتفاعُ إلى المافوقطبيعي، إلى الإلهي.

4 ــ تحرّراتٌ صوفية من الموت والمخاوف، من الانغلاقِ والثنائيات والأضداد:

والتحرّر من الموت، أي تلك القمةُ للحرية عند نعيمة وجنبلاط، هو من الثوابت والحواسم والمعروفات في تراثنا الصوفي. إنّ الإنسان الكامل، الإنسان المتألّه، في تصوّفنا «الذهبي»، هو الذي يتحرّر من قيود الجسد والأهلِ والمجتمعِ، ومن المخاوف والألم... يَنطلق ذلك الثائر؛ فيتّسع: يجتاف الإنسانيةَ الواسعةَ في داخله الأصغر، ويَستبدِن (يَستدخلِ، يُجاوِن) الكونَ فيتحوّل إلى إنسانٍ يؤالف، في نفسه، العالم الأكبر والعالم الأصغر، الماء مع النار، الشاة والذئب، العدوّ والصديق، الليل والنهار، الدين الواحد بنقيضه، ذاك الإنسان أو الطائفة أو الأمة بذيّاك الإنسان أو الطائفة أو الأمة...

وهناك نقطة أخرى، في تحليلاتنا هنا، تذكّرِنا بقول ابن عربي في: «لقد صار قلبي قابلاً كل صورة». فهنا نرى ابن عربي يؤالف أو يركِّب في وحدةٍ عضوية، وبمحبةٍ وأخوةٍ وشمولية، بين الأديان، بين الكائنات، بين الازدواجيات... لقد ارتفع، كما تَفلسَف ونَظَرَ، حتى رأى الوحدة، والحلولية، ووحدة الشهود (جَمْع الجمع، عَيْن

(1) لعل نعيمة فكر طويلاً، فتردد وامتنع عن الإفصاح بأنه وصل إلى مستوى المسيح أو ذاب فيه؛ هنا لا يخشى ذلك القولَ الصوفيُّ المسلمُ. لكأنّ م. نُعيمة اقترب من التأله الصوفي أي حيث الإنسان يرى الإنسانية كلها فيه، ويرى الإنسانية في كل الكائنات (قا: نظرية العالم الأكبر والعالم الأصغر في مصطلح الإنسان الكامل داخل الفكر الصوفي).

الجمع). وهذا، إنْ لم نَقُل: وحدة الوجود، أو الأمم، أو الموت والحياة، أو الخير والشرّ، أو الجنة والجحيم، أو البقاء والفناء، أو الأنس والوحشة...

ومن تلك الثنائيات التي أراد صوفيّونا القدامى، أو المحْدَثون اليوم من عرفانيين وحكماء متألِّهين، أن يتجاوزوها: ثنائية الفردِ والجماعة، الخاص والعام، الإنسانِ والمطلق، العياني والذهني، المثالي والواقعي، المتعالي والمحايِث، الغريزي والعقلاني، النقص والكمال، الذاتِ والموضوع، الظاهرةِ والفيذاتة...

5 ـ المسيح والإنسان المتألّه في مكتوبات جبران ونعيمة وجنبلاط:

لكأنّ الرأيَ النُّعَيْمي بالأناجيل، وبالسيّد المسيح، هو عينه رأيُ أسلافه من الصوفيين العرب ومعتقدات بعضِ الإسلاميين. ثم إنّ الخلاص فردي، وممكن، عند الإنسان العرفاني. لقد كان ذلك، بنظر أديبنا، عمل السيدِ المسيح عينه. لقد تألّه لأنه عاش حياتاتٍ [= حَيَواتٍ] كثيرة، كما هو تناسخَ (بمعنى هو، هنا، تَقَمَّص) مراتٍ عديدةً قبل أن يصل إلى التألّه أو إلى ما بعد القداسة الأرضية.

كان في قوله عن المسيح، كما نعتقد، تأثّر جدلي بالنظرة الإسلامية (ولا أقول: المسلِمة). إنّ نعيمة، المفتِّشَ عن بناء الوحدة في الأضداد، لم يرَ غضاضةً في أن يوحِّد ازدواجيةَ الأخذِ للسيد المسيح: الأولى، الموجودة في الكاثوليكية؛ والثانية التي يقول بها التصوّف في الإسلام. لقد أثّر الإسلام الباطني في نعيمة. أو، بكلمةٍ أخفّ وقعاً، لقد اقتبل هذا الأخير، ووفقاً لغايته حيث اللاإزدواجية، بموقفٍ معروفٍ في التراث المسيحي يرى السيّد المسيح إنساناً عادياً، ولكن مع اختلافاتٍ في الدرجة، وفي الاقتراب من الألوهة[1]. أيعقل أن يكون هذا الفهم الصوفي، أو الإسلامي الحَضاري الباطني، مفسِّراً لكون نعيمة، وطيلة عمره الإنتاجي، لم يَرَ قطّ في الدين الإسلامي خصماً له؟ تحدّثتُ معه عن الفينيقية، وادّعاء التّفينُقِ (الفَيْنَقَة المُحْدَثة)؛ وطلبتُ منه لماذا لا يكون أوضح، كتابياً، في مجال آرائه تلك، أي التي اتفقنا عليها.

---

(1) كان ذلك أيضاً، بحسبما أزعم، تأويلُ الأخطل الصغير؛ وهو تأويل قد يتفسَّر برؤيته الإيجابية للعروبة والإسلام. قا: الآريوسية؛ وهنا أيضاً فكرة هي نمطٌ أرخيٍ، وتجربة روحية عالمية، أو ما بعد دينية، وعائدة إلى الإنسان بعامة.

وكان ببسمةٍ فيها تواضعٌ وعدم رضى يُعرِب عن آرائه في جمود البعض عند الجزئي، والترابي، أو الزائل والأرضي؛ ولا يرى الوجود الرَّحبَ العامّ، والمحبة، والإنسانية، ووحدة الكائنات، والروحانيات المنقِذة.

6 ـ العقل عند الباطنيين والعِرفانيين والاستِسْراريّين و«مَن إليهم».

العودةُ إلى المعنى الإجرائي المنغرِس والمفتوح:

تتوقَّد أدبيات الفكر الصوفي، وميتافيزيقاهُ، بمقولاتٍ كونيةِ البُعد، عقلانيةٍ وشمولانية. ومن الراسخ أن تلك المقولات قد تتساكن، بتفاعلٍ وتبادلية، مع أوالياتٍ لا تتنكّر للواقع وإدراكه الصحيح، وللتوافق مع الحقل، وللفهم السويّ للذّات. كما يتساكن، أيضاً، ذلك كله مع المشاعر والحدسِ والعواطف، القلب والإيمان، الانفتاح على كل الأديان والأمم. إنّه العقل الذي هو، كما في الاتجاهات الإنسانية النزعةِ داخل الفكر العربي الإسلامي، غير مُعادٍ للعاطفة، ولا هو مناقض للإيمان. العقل هو، كما في تراثنا، الإنسان ككلّ. فالفكر والتفكير عملٌ كلّي، جَميعِيّ، للإنسان. للإنسان الحيّ برمّته؛ وليس لمقولاتٍ مجرّدةٍ، منتَزعةٍ وباردة، يقينيةٍ وماهوية.

7 ـ العودة الراهنة إلى الإنسانوية اللامؤلّهة:

هنا نقاط أخرى في الإنسانوية (المذهب الإنساني) التي ادّعى قديماً بعضهم أن الغرب هو خالقها، أو أنّه وحده عرفها ونادى بها؛ والتي يَرى، من جهةٍ أخرى، بعضُنا أنّ فكرنا الفلسفي الراهنَ قد عَمَّقها في نفسه لا عبر تراثنا العربي والإسلامي، بل بالنقل عن الغَرب، أو لربّما بتقرّي فكر الهند وما إلى ذلك.

جذور النزعة الإنسانية عندنا منغرسةٌ في المؤلَّفات الواردة تحت اسم جابر بن حيان، ومحمد بن زكريا الرازي، وغيرهما...؛ ولعلّ السهروردي (مولانا الشهيد المقتول) هو أفضل وأكبر ممثّلٍ للإنسانوية تلك في التراث العربي الإسلامي[1]. انتفع هذا التراث بلا شكّ، من جذورٍ إيرانية وغنوصية، وهِرمسيّات وصابئيات، ومقولاتٍ

(1) قا: مسكويه، في: أركون، نزعة الأنسَنة في الفكر العربي...، بيروت، دار الساقي، ط1، 1997.

لمدرسة الاسكندرية. لكنّ ذلك الانتفاع أو التشابهات تبقى قضيةً أخرى؛ غير فلسفية.

تَعتَبر الإنسانويةُ الإنسانَ في مركز الوجود، أو في قلب الدائرة وفي قطرها، في داخل الدائرة وحلقتها، إنّه في كل نقطةٍ منها؛ وهو الدائرة عَينها. والإنسان، في هذا المعنى، كائن فريد، وتوليفةٌ حيّة تكاملية من الخصائص والفروق المميِّزة، أو من ما هو مُلكي ويَخُصُّني مع ما هو فيَّ ويُميِّزني عن غيري. الإنسانُ واحد؛ وهو أيضاً موحَّد فريد، له كائنيّته وأَيْسِيَّته، وإنّيته وكينونته، عقله وقِيَمه، فرادته واستقلاليته.

وآيةُ أنّ الإنسان مخلوق «مِنْ عَلَق» (القرآن الكريم، 96، 2) معناها (بحسب بدوي، الإنسانية والوجودية...، ص 156) أنّه مخلوقٌ من جوهرٍ نفيس (قا: المعلَّقات، أي النفائس). ولا حاجة كبيرة عندنا اليوم لتفسيرٍ قد يُعقِّد الأمور، ويَعتمد الهرمسي والغنوصي كما الاستسراري والنوراني...

8 ـ الإنسانُ الفائق، الإنسان المتألِّه أو الرَّبّ المُتأنْسِن:

اعتُمِدَت مقولةُ الإنسانِ الكامل، التي نَظَّم بنيتها وَصَقَلَ حقائقها الفكرُ الصوفيُّ العربي الإسلامي، من أجل إقامة جسرٍ وشيجٍ بين الألوهة والإنسان. لقد أزالت تلك الفكرة أو القولةُ الأسيجةَ بين قُطبَيّ الوجود الحَيّ، وصاغت نظريةً توحُّد الروحاني والجسدي، السماء والأرض، الفاني والخالد...؛ وجعلت من ثم ممكِناً ومحتَمَلاً أو جائزاً، أو مسوَّغاً، الانتقالُ من الربوبية إلى الأنوسة، ومن الأنوسة إلى الربوبية. بذلك جرى تبادلٌ بين صفات الإله وصفات الإنسان؛ وشعَرَ الإنسانُ بإمكان ارتفاعه إلى المطلق، واجتيافِ قدرات الطبيعة والألوهة، وامتلاكِ معنوي للخلود. هنا، لم يكن الصوفي وحده راغباً في كسر الحواجز؛ فقد شاركه في تلك الرغبة القائلون بالمعصومية، والمغرِقون في الباطنية، والغلاةُ، ومتوقِّعو المنقِذ ـ الرمزيِّ والحدسيِّ والمتخيَّل ـ أو منتظرِوه، أو صانِعوه وخالِقوه[1].

---

(1) سَبَق أنْ كرّسْنا ميداناً يَدْرس ويقارِن، ويصوغ قوانين ويبتكِر مفاهيم ومصطلحات، الانسانَ المتفوّق أو المُبَطلَن والمؤسطَر وحَمَّال هَرَم الأمْنيات المفقودة كما المخلِّصة.

الفصل الخامس

قراءةُ التنويرانيةِ أو الحداثانيةِ للعرفاني والروحاني والتأويلي وللتيار الهِنْدوسي ـ الإسلامي

محاورةٌ أو مَغنَيةٌ جديدة للتيار المستهنِدِ وللإيغال والاشتراكيةِ الباطنية

أدناه، في القراءة بحسب التنويرانيةِ النقدية (الثانية، الراهنة) لقطاع فلسفة الدينِ المحْدَثةِ، في نطاق المدرسةِ العربية الراهنة في الفلسفة، نعتمِد طريقةً باتت معهودةً في التشخيصات والتحليلات داخل ذلك القطاع؛ ومن ثم في إعادة البَنْيَنةِ والتعضية [التنظيم]، أو في إعادة الإدراك وتغييرِ التثمير، أو في إعادة التأويل والمَعْنَية والضّبْط.

يَنطلق البحث التالي، أدناه، من اعتبارَيْن: من كونه نَظَراً صَديقياً، أو قراءةً حداثانية غير تلميذانية، لـ«عرفانيات وهندوكيات» كمال جنبلاط[1]؛ ثم مِن اعتبار هذه عيِّنة تُمثِّل:

أ/ الفكرَ الهندوكيَّ المستأنَفَ داخل الفكر الإسلامي المعاصِر والراهن، ثم العربيِّ المتحرّكِ منذ المنتصف الثاني من القرن العشرين. يُزاد هنا: العقل

(1) واعتبرنا، هنا، أدونيس ممثّلاً لطائفة أخرى، ومصطفى غالب لطائفةٍ ثالثة. واعتِبِرت الطائفة بمثابة نظريةٍ، أو كلٍّ يُدْرَس في وحدته وبنيته العامة، أي بغير اهتمامٍ بالمكوِّنات أو العناصر التي قد تعاد إلى: الهرمسية، الغنوصية، الإستسراريات، العلوم الخفية، الحدسيات والتأويل الشاطح، الهلّينستيات. . .

الاشتراكي؛ ثم العلاقةُ المثالية المرغوبة أو الواجبُ قيامها بين الهند والإسلام، وكذلك بين الهند والأمة العربية في نطاق الدار العالميةِ الحرّة.

ب/ الفِكرَ العرفانيَّ حيث مقولات الإنسان الكامل (المعصومية)، المهدية، النورانية، الشعشانية، الحروفية المقدَّسة...؛ وهنا تنبجس أمامنا: الاستسراريات، التصوف الشاطح، الفِرَقية المغالية أوا لمفرِطة.

ج/ التشيّع الباطني الذي كان يقال فيه، إبّان عصور الاستهلاك الذاتي وخِيلاتِ الاكتفاء الذاتي (أوتارْكيا)، إنه مُغالٍ، مُبتعِدٌ عن الصِّراطي (الأكثري، السِّنْخي، الأرومي) والتكاليف الشرعية، والمعنى الظاهر[1].

(1) لا تُنكَر فعاليةُ واتساعُ التيار الصِّراطي، أو التعبُّد السُّنّي والشعورُ بالنّحناوية الأكثرية (الاسلامية العامّة)، في جسد الفِرَق الباطنية أو عند أهل التأويل المُغالي.

I

وحدةُ الإنسانِ والطبيعةِ والألوهةِ في العرفان

1 ـ التجربةُ العرفانية فلسفةٌ دينية أو نظرٌ روحاني تأويلاني.

ك. جنبلاط أو عيّنة ممثّلة:

لا يقال عن العقل التأويلي إنّه صادقٌ أو كاذب، ضارٌ أو نافع. ولا يقال إنّه ناجحٌ على الصعيد العياني، أو بعيدٌ عن الواقع والمنطقي؛ أو إنّه ذهنيات لا ترتبط بالعياني، ولا يرضاها العقل والموضوعيةُ ومناهج التجريب، أو الفكر السببي، أو الحتمانية، أو الضرورانية، أو الإرادة الحرّة وحرّيةُ الاختيار.

يُبيّن عبد الرحمن بدوي[1] أنّ الباطنيين (إسماعيليين، صوفيين، الغلاة...) هم الذين أمدّوا الفكر العربي بخير الممثّلين للنزعة الإنسانية. إنّ إعجاب بدوي بالسهروردي المقتول، بابن عربي، وبجابر بن حيان، يبلغ حداً رفيعاً... فهؤلاء هم، وهذا كما أرى أنا بحق، الشخصياتُ التي مَثّلَت ـ في تراثنا ـ النزعة التنويرية

(1) يرى عبد الرحمن بدوي أن تجارب الغزالي الروحية يَعوزها الإخلاص، ولم تَصْدر عن تحررٍ فكري: (را: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي (ط1، القاهرة، 1947)، ص63. لا يوافق العِرفاني المحْدَث على ذلك التشكيك والتسفيل.

الإنسانية[1]. وإلى هؤلاء ـ من مولانا الشهيد المقتول (السهروردي) إلى ابن الفارض وابن عربي وابن سبعين ـ كان ك. جنبلاط (وهو، هنا، عيّنة مُعاصِرة) يَستند في تجربته الروحية، كما في نظريته العرفانية أو مذهبه المعرفي والأَيْسِيّ والباطني... لقد كانت التجربة الباطنية للإسلام لبَّ النزعة الإنسانية الروحانية العقلانيةِ في أساس وقوام الفلسفة الدينية الحديثة عند العِرفانيين، بل والهندوكيين العرب أو العَرَب «المسْتَهْنِدين».

أما اهتمام جنبلاط، عيّنةِ العِرفاني المحْدَث، بالهرمسية والاستسرارية والغنوصية، فكان بارزاً بل وبلغ حَدّ التقديس. كان أخنوخ، على لسان جنبلاط، كالمؤلَّه؛ وطالما انتَسَب إليه. لقد قرأ جنبلاط دراسات كوزْبانْ العرفانية عن السهروردي وغيره؛ وكان يهتم بعبد الرحمن بدوي، وأبي العلا عفيفي: قرأ للأول، بذَوَبان، ما كتبه عن رابعة، وعن الإنسانية والوجودية، وعن الإنسان الكامل، والبسطامي؛ وغير ذلك... لكنّ جنبلاط يرتكز بعمقٍ على البنى الإسماعيلية والقرمطية، على مذهبه الإسلامي الشيعي الباطني [الدرزية = التوحيد]، وليس على الشيعي الصّراطي أو المتَسنِّن. أما استناده إلى حكماء هنود، أو إلى الحكمة الهندية عموماً، فهو ـ زيادةً على الإعجاب ـ كان من باب التدعيم، والتوثيق، أو زيادة إقناع الذات والغير، أو طلباً للثقة المستدامة المعزَّزة (را: العامل الشخصي في فلسفة الدين).

التجربة العرفانية فكر ذاتاني، ورؤيةٌ معيوشة هي شمولانيةٌ وتأويليةٌ للوجود والإنسان والألوهة. إنّها مقْنِعة، أو كافية ومنيعة، عند المفكِّر الروحاني، وفي معظم التيارات الفلسفية المؤمنة أو المثالية، والغنائيةِ الشاعرية أو الدينية. يَرفضها الفكرُ العقلاني، والأكثري، والقراءاتُ التجريبيةُ للوجود. ولم تَبقَ، في شكلها المحْدَث، تلفيقانيةً أو ميثومانية، مُعاديةً للصّراطي والظاهريّ والأكثريةِ، وللسياسة الحاكمة أو لمعرفياتها[2] وماورائياتها[3].

---

(1) م.ع، صص 56 ـ 57؛ أيضاً: صص 33 ـ 64.

(2)، (3) سبق أن فصّلنا جملةً من خصائصها؛ قد تُعتبر، من حيث طرائق المعرفة، ثورةً على التفسير الحَرْفاني، وعلى القيم والنصوص أحاديةِ المستوى أو التفسير، والأعراف السائدة والسلطةِ الحاكمة. وقد يقال إنّها تَمرّدية، إنسانية النزعة، مُسقِطة للرسمي.

2 ـ التصوف عند جبران وجنبلاط ونعيمة.

الاتصال بالمطلق. الإنسانُ يَخلق نفسه:

ينتمي نعيمة إلى دنيا الأدب. وما عنده من نظراتٍ فلسفية أو، على الأصح، من تصوفٍ عربي إسلامي مستهنِدٍ، هو نظراتٌ أدبية غنائية. وليس الأدب، بالطبع، خالياً أو معادياً للنظر الفلسفي في الوجود، وفي الإنسان والطبيعة. بل ولا شك في أنّ الأدب الصوفي، عندنا، هو أكبر قطاعٍ نمّى النزعة الإنسانية [الإنسانَوية] ومثَّلَها وركَّز عليها. إنّ التصوف العربي الإسلامي هو الحمّال الأوضح للنزعة الإنسانية، لأنّه كان الداعيةَ لها بجعلِهِ الإنسانَ قادراً على التألّه، وعلى اجتيافِ الكون الأكبر، واعتبارِ الإنسان في مركز الوجود، ومتمكّناً من خلق نفسه، وإعطائها معنًى، وتطويرها باستمرار طلباً لدمج المطلق في الفردي، أو الله في الإنسان، أو القيم بالسلوك اليومي... (را: المذهب الصوفي في الأخلاق، في الفضيلة المعيوشة أو التي نحياها ونُعانيها).

وفي حين أنّ نعيمة كان يعرض آراءه الصوفية، أو يُلقي بها، ويرويها، فإنّ جنبلاط كان يقدم لها الأدلة، ويفلسِفُها. إنّه كان يربطها ضمن نظرية؛ كما كان يحاول إقامة النسق [النظام، النظرية، البنية] بإحكامٍ وأَحْكام. عند الأول صياغة الأديب؛ والثاني يضع نفسه في موقف الفيلسوف.

كلاهما يَظْهر شديد الاعتقاد بما يقول. عاش جنبلاط فلسفته الحيّة، أو آراءه في الوجود والمعرفة والفضيلة؛ وحاول أن يُدخِلها في قلب عقيدته السياسية، وفي نسغ طائفتهِ الدينية كما الاجتماعية. هنا قال: عمليةُ الاتصال بالمطلق هي العودة إلى النبع؛ كالشرر من النار: ينطلق من النار، ويعود إليها. وكالسواقي تعود لتصبّ في البحر. ذلك هو بعينه الوصول الذي تَحدّث عنه البعض، أو دعانا كالغزالي إلى أنْ نظنّ به «خيراً ولا نسأل عن الخبر».

3 ـ إمكانُ استبدانِ الإنسانِ الكاملِ وتحقيقه في الذات والمجتمعِ والسياسة:

إنّ كمال جنبلاط سعى، بوعي استيعابي وبطرائق متعددة، إلى أنْ يُحقِّق الإنسانُ في نفسه الفهمَ الصوفيَّ الإسلاميّ (والمتأثر المشرَّب بالهنديات) للإنسان الكامل الذي قلنا أعلاه

إنّه يُمثِّل أحسن تمثيلِ النزعةَ الإنسانيةَ في الوعي أو الخطاب العربي الإسلامي. وتلك الرغبةُ المعاصِرةُ باجتياف واستبدان الإنسان الكامل، أو بالتحقّق وبلوغ الكمال والمطلَق، هي التي تَمَظهرت في إعجاباته بهرمس، وفي لحاقاته بالغنوصية، أي في ذوبانه في الحلاج والبسطامي أو في ابن عربي والشهيد المقتول، وفي قراءته للباطنية الإسلامية، وللتفسيرات العِرفانيةِ المُغرِقة، بل وفي إيماناته العميقة بعلوم الصنعة، وبالأوليائية، والكرامات والخوارق تُنسَب لهذا العربي، أو ذاك الهندي، وذيّاك البوذيّ على نحوٍ خاص.

وتلك النظرية التأويليةُ في إمكانية تحقيق الكمال على الأرض، عبر حياتاتٍ متعددة أو دونها، هي التي تُفسِّر ميتافيزيقا جنبلاط الصوفي، ورجوعه المستمر إلى أفكارٍ مصريةٍ قبإسلامية، وإلى أفلوطين، وفيثاغوراس، والفكر الهندي... وهي أيضاً التي تفسِّر بعض أقواله وعرفانياته «الشطحية» مثل دعواته للتشبه بالله، ولإحلال الله في النفس، ولحلول الإلهي في أماكن وأشخاص، ولعدم التفريق القاطعِ بين الإلهي والناسوتي في الإنسان. بل وكان جنبلاط، كأيّ صوفيٍّ عميقٍ في تراثنا، يَرى الإنسان «صورةً» دقيقةً كاملةً من الله؛ ويؤمن بأنّ الإنسان، من حيث الباطن، مُضاهٍ للحضرة الإلهية، وقابلٌ لِصُوَر جميع الموجودات، وشامل للحضرة الإلهية والحضرة الناسوتية معاً. أخيراً، يتبع جنبلاط ابنَ عربي في القول بأنّ الإنسان يستطيع بلوغ الدرجات العالية، وتحقيقَ المطلق، وامتصاصَ أو تَمثُّلَ الله والكمالِ الأسمى. هنا، أيضاً وأيضاً، نجد المعراج الصوفي الذي تبنّاه جنبلاط، والذي قال بإمكانية تجاوز الأنبياء، والاستغناء عن كل نبي أو عن كل توسطٍ في طريق الإنسان إلى الله. فهنا نُلفي [نلتقِط] النظريةَ الصوفية، ومن ثمّتَ نظر جنبلاط أو سلوكه في تجاوز أو نسخ الشريعة الظاهرة إنْ لم نَقُل في تعدّي الحَرف، والغوصِ في الباطن والغيب، في العرفان والحقيقة، في المعرفة والنور.

4 ـ المسيح في النظر الصوفيّ المحدَث استمرارٌ للموقف الإسلامي الذهبي.

الاستمرار في العرفانيات والباطنيات المُستَهنِدة والتأويلِ المفرِطِ أو المُغالي:

ما قلناه عن جنبلاط يجوز قوله، دون اختلافاتٍ جذرية، عن فكر نعيمة، أو عن

موقف جبران إزاء السيد المسيح؛ وإزاء عدم الخوف من الموت، وتمجيدِ الخلوة (بالمعنى الصوفي)، وتمجيدِ المتوحِّد والتوحُّد، ولَهُوتةِ المحبة أو أسْطرتها وقَدْسنتِها، والتشديدِ على مبدأ واحديةِ الإنسانِ كما الأديانِ والأضداد. . . ويَتّفق هؤلاء الثلاثة على تجاوز الثنائيات أو الازدواجيات في النفس، وعلى مبدأ أن يحيا الإنسان آراءه فعلاً وبإخلاص ومعاناة، وعلى أنّ المسيح إنسانٌ كامل يستطيع الصوفيُّ أن يبلغه أو يحقِّقه ويذوب فيه. وذاك كلّه هو موقفُ العِرفاني الإسلامي القديم (را: الميتافيزيقا عند الصوفي).

5 ـ الجانب الآخر من نظريات وحدة الوجود والشموليات واللاازدواجيات.

مخاطر وتُهَم. التحاورُ والتفاعل بين قِيَمَ القلب ونظرِ العقلِ أو منطقِ العِلم:

بحسب العقلانيين، ما يزال الوضع الراهن لتطور فكرنا، وحتى لأوضاع مجتمعاتنا في واقعها وفي قيمها السائدة، في حالةٍ تَرتضي بسرعةٍ وتلقائيةٍ المثاليات، والشموليات، واللاثُنائيات، وضبابياتٍ أو غيوم كثيرةٍ تواكب المفاهيمَ العالمية، ورسالةَ السلام النابعة من الشرق، وقيمَ الشرق التي تُنقِذ الإنسانية، والمحبة الشاملة الخلاقة المنطقية، ووحدة الأديان، والأخوة البشرية. . . إنّها مفاهيم قد تُرضي الغرور «الشرقي»، وقد تُغذّي في نفوسنا أوهاماً. لكنّ النقد والتحليل، هما، بنظري، الأجدى والأفضل من الصراخ، الأدبي والأبدي، في خواء. الوعظُ أقل نفعاً، لنا، من طلب تحليل تلك المفاهيم أو اللغةِ طلباً للعقلانية، وللنظر في العياني، ولتحدي الواقع كي نُعيد معناه ونحلِّل حقائقه ووقائعه. إنّنا، في حال قيم القلب، كحال الضعيفِ وينادي بالإنسانية؛ إنّه المهزوم وينادي بالأخوة والمحبة، وبالحلول، وبالوحدة مع الله، وباللاعنف، وبالعالمية، وبالتحرر من الموت أي اكتساباً للحرية المطلقة. إنّنا، في هذا الفضاء المتيافيزيقي، عبر نظريات اللاازدواجية، نكون الضحيةَ التي تنادي بتزاوج الخير والشر، وبالقفزِ فوق الازدواجيات كافة. أن ترتضي، تلك النظرياتُ أو الأنطولوجيا، بوحدة الوجود،أن تجعلنا نقول إنَّ الثواب والعقاب واحد، أو إنّ الضحية والجلاد واحد، الآكل والمأكول واحد، العاشق والمعشوق واحد، فذاك شأنها. إنّها ذاتانية،

وهلاميّات؛ إنها «فلسفات» رخوة، غنائية، لفظانية، فضفاضة. . . هي بلا أقدام؛ لكنّها حرة. وأنا أحترم، باسم الحرية، حريةَ كل نظريةٍ أَيْسية، أو مقولةٍ ميتافيزيقية. فيما يلي شاهدان على انجراح اللاإزدواجي أو توحيدِ الأضداد:

أ/ مقولة وحدة الأديان، على سبيل المَثل، في تصوفنا القديم أو عند نعيمة وجبران وجنبلاط وما شابه، مقولة غائمة تُسقِط الاختلاف والتاريخَ لمصلحة القوة الراهنة؛ وتقع في مثاليةٍ مضلِّلة أو فكرانية مائعة. فهنا لا يُغلَّب منطقُ العِلم أو أيُّ عقلٍ أو أيُّ تحليل؛ هنا فرضية، وحَدْس، وذوق، وتأويل، وقَلْب، وأُمْنية. هنا نظرةٌ تودّ أنْ تربُط وتُقطِّع، وتلفِّق وتشوِّه وتُسقِط طلباً للتوحيد والمؤالفة وإقامة اللمْلَمة أو التجميع للمتنافرات.

ب/ والحلولية، بذلك المعنى عند نعيمةَ وجبرانَ وجنبلاط، كما في التصوف العربي الإسلامي الأرومي، هي رفضٌ لله بالمعنى الديني السائد، أي رفضٌ لوضع الله بعيداً عن الإنسان. الحلولية (كوحدة الوجود، من جانبٍ ما) تجعل الله في الأشياء كلها؛ وتجعل الشخص، وغير الشخص، جزءاً من الله. وهكذا يصبح الله، في ذلك المنظور، متحوِّلاً؛ يحيا هنا، ويزول هناك، يتغير، يتقلّب، يَصير، تجعله شيئاً، أو مخلوقاً، يكون في أدنى السلم في الوقت الذي يكون فيه أيضاً في أعلى درجة.

إن المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة قد عزّزتْ كثيراً الميتافيزيقا في داخل الفكر العربي المعاصر والراهن[1]. فقد أخذ، كشاهدٍ، القولُ بمبدأ التفاعلِ الجدلي بين العقلِ والحدس، بين العِلمِ والفنّ أو الأخلاق، صفة الاستمرار؛ بل ونال صورةَ الإمكانِ والشروط على حل المشكلات، والتغلّبِ على مواجهة الإشكاليات الجديدة والصعوبات المحبِطة.

---

(1) العِرفان يَمزج الأنطولوجي مع الأبستمولوجي، والوجود مع العقل، والواقع مع المعرفة (را: فلسفة التأويل).

II

النهر والروافد في العرفان المحدث وفي الباطنيات الآيلة إلى الانفتاح

1 ـ جذور التصوف السِّنْخِيّة وتاجُها التأويليُ العرفاني:

لم يتوقف التراث العربي الإسلامي عن العطاء، في مجال التصوف، منذ بدأ التصوف أفكاراً وتأويلاتٍ وسلوكات، وتفاعلاتٍ بين الأفكار والشروطِ والسلوكات. ظهر التصوف، في الفكر العربي الإسلامي، بفعل عوامل متشابكة منها الذاتاني الذي لا يؤخذ إلا ضمن شبكة من الشروط المجتمَعية والسياسية والموضوعية؛ ومنها الموضوعاني، لكن الذي لا نستطيع عزله عن مواقف للأنا الفردية، أو للشخصية بدوافعها وهمومها، بأيديولوجيتها وتطلعاتها.

عرف التراثُ حركاتٍ صوفيةً وسِرّية كانت تسعى لأهدافٍ سياسية، أو تَرِدُّ على مواقف سياسية، أو تنطلق من تصورٍ عام للمجتمع والواقع والأوضاع. فمن المعروف ما أحدثَه من ردودٍ ثراءُ عثمان، وبعض الصحابة، ثم غِنى الحكم الأموي، وتَسلُّطِ الطبقة الحاكمةِ عموماً؛ هنا تعارضَ ذلك في نفس البعض من الزّهاد الأصفياء مع الرسالة الدينية، ومع القيم والعدالة، ومع الفقر العام. فهنا، أيضاً، عواملُ اجتماعيةٌ

ولّدتْ ردّ فعلٍ تَجلّى في أوالية الانسحاب من المجتمع احتجاجاً، أو محواً للشعور بالمسؤولية، أو تعبيراً عن العجز عن تنفيذ مبدأ هو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، الخ. . . وكذلك فإنّ الحروب بين المسلمين، نظير حرب الجَمل، وحرب صفين والنهروان، والفتن الداخلية أو الأهلية، كانت عوامل تدفع البعضَ للرفض والتمرّدِ والنقمة. هنا كان الانكفاء أو الانطواء خير معبِّر. وكذلك علينا أنْ نذكُر هنا الخلافَ على الحكم، وعلى الكسب بكل وسيلة وحتى إنْ بدتْ مناهِضةً للدين. هنا، من خلال تعقيدات الصراع داخل المجتمع العربي الإسلامي القديم، نشأت جمعيات، أو تيارات وحركات، اتخذت من الدين، والتصوفِ، وسيلةً لتحقيق أهدافها وإشباع دوافعها، وللرّد على المشكلات والإحباطات. . .

في التيار الصوفي السياسي الذي يجمع حركاتٍ تمرديةً أو أفكاراً تأويليةً كثيرةً مثل القرمطية، والإسماعيلية، وإخوان الصفا، والحركات الباطنية الأخرى، والتشيّع اللاسُنّي (المغالي)، يجب أن نرى بعضَ جذورِ التصوف الجنبلاطي العامة أو السنخية (الأصلية، الأرومية)، وبعضَ جذور فكره الاشتراكي، واهتمامَهُ بالفكر الهندوسي (والبوذية، على نحوٍ خاص) وبالعلاقةِ الإسلامية ـ الهندية.

2 ـ استلهاماتُ جنبلاط الصوفية. ينابيعه التراثية التأويلية.

إعادة نظرٍ وتدقيقٍ ومراجَعة:

استلهَمَ جنبلاط، بلذة، كُتب المتصوفين أو العرفانيين المسلمين، عرباً وإيرانيين وأتراكاً. وكان يتفاعل مع تلك المؤلَّفات التأويليةِ باندماجٍ فيها: يحيا ما يقرأ، يعيش ويتذوق ما يقوله الصوفيون حول محبة الله، والاتحادَ بالله، والنور، والنورانية، والحروف، والحقيقة، والشعشعانية، والباطن، والقلب، والحكمة المضنون بها، والحقيقة المحجوبة، والسّرّ، واللدني، والمعرفة الذوقية، الخ. . .

إنّ الغزالي، مثلاً، في «مشكاة الأنوار»، وفي بعضٍ من «إحياء علوم الدين»، هو أكبر نبعٍ للعرفان أو التأويل الجنبلاطي. وكذلك فإنّ البسطامي، في نشرة بدوي، وبخاصةٍ مولانا الشهيد المقتول (السهروردي)، كانا، إلى جانب ابن عربي، مصدرَ فكرٍ

جنبلاط، ومتعةً في حياته، وتأكيداتٍ لا واعيةً لمذهبه وسلوكاته، لعرفانياته ومذهبه التأويلي ومعتقداته[1].

لكنّ الينابيع الكبرى التي كان يرتوي منها كمال جنبلاط هي قراءاته، بالإنكليزية، لمولانا جلال الدين الرومي. وكان يعرف كثيراً عن حافظ، وسعدي، وغيرهما.

3 ـ ينابيع أخرى مُساعِدة ومُلهِمة.

روحُ الحركاتِ الباطنية والسِّريةِ والعِرفانياتِ المغالية:

قلنا أعلاه إنّ حركاتٍ سياسيةً كثيرة، ذات طابع رافض للحكم القائم، قد ظهرت في شكل جمعيات سرية، واتخذت التقية شعاراً لتحقيق أهدافها. وفي رأيي، فإنّه حتى الدرزية نستطيع اعتبارها حركةً إسلامية صوفية. وهي، كالإسماعيلية والقُرمطية والحركاتِ الأخرى المغالية في التأويل، لم تفصُل السياسيَّ عن الفلسفي. والفلسفة هنا، وفي الحالتَيْن، لا تعني أكثر كثيراً من التصوف المهتم بالرموز، والحروف، وبأفكارٍ عن النوراني، والشعشعاني، والكثيف، واللطيف وما إلى ذلك من الحكمة التأويلية وأسرارها المضنونِ بها أو المستورة والواجبِ حجبُها.

4 ـ ينابيعه الهندية.

رؤية ثانية ومستجِدّة:

تَمثَّل جنبلاط الكثير من التراث الهندي، القديم منه والحديث. وتَرجَم، قبل أيٍّ آخر أعرفه، بعض القُطَع الصوفيةِ الهندوكية[2]؛ وعاش حياة النسك والسلوكات الهنديةِ الخاصةِ بالحكماءِ (شرْي) الهندوكيين. وعَرفَ المعابد الهندية، والعادات المقدَّسة والعبادات، ومناهج التفكير والنظر المتحكّمة في الذهنية الهندية القديمة والجديدة.

---

(1) قا: الثقافة الصوفية الموغِلة والعرفان عند العيِّنة الأخرى، عند أدونيس. را: مقاله في الدور التجديدي والثوري للتأويل المغالي، في الحداثة، في التجارب الرفضانية، فيما سمّاه «ثورة» وتَقدّميةَ إسقاطِ التكاليف.

(2) أهل التوحيد، الموحِّدون، هم الصوفيّون. والموحِّدون الدروز هم، في تقديرنا، صوفيون موحِّدون؛ أي هُم حركة صوفية سياسية وفردية: وقد يقال الأمر عينه في صدد فرَقٍ أخرى.

وكان إعجابه بالهنود يفوق إعجابه بأيّة أمةٍ أخرى. وحاول جهده، ولعله نجح، في ربطٍ دقيق، هو أوثق مما كان قبلاً، بين بعض المعتقدات الصوفية الباطنية (العِرفانيات) والفكر الهندي أو بلاد الهند.

5 ـ روافد أوروبية حديثة، ومؤلفات يونانية قديمة:

مَرّ، أعلاه، أنّه لِمن الطبيعي أن يتوجّه المفكِّر الصوفي الإسلامي، القديمُ أو المعاصر، صوب ما هو غنوصي في الفكر اليوناني. لقد كان جنبلاط معجَباً بأفلاطون، وخاصةً بنظرية أفلاطون في التقمص، وفي النفس عموماً. وكان يستدعي فيثاغوروس بسبب قرابته من الهنود، ومن الباطنيين الإسلاميين (تحريم اللحم، لباس معيَّن، التناسخ، النفوس البشرية، الخ). لكنّ جنبلاط، من جهةٍ أخرى، لجأ إلى هيراقليط لتعميق منهج الجدلية، أو الرؤية الجدلية، التي تبنّاها لتعزيز نظراته في الوجود والصيرورة، في اللغة والمجتمع، في السياسة والطبيعة كما في العقل والإنسان. أما أشهر الذين تأثر بهم من الأوروبيين المعاصرين، فهما ـ على حد ما سمعتُ منه مراراً وما رأيتُ بين يديه ـ برغسون؛ ثم تيلار دي شاردن، وأضرابهما...[1].

6 ـ تصوفُ السعيدِ الفاضل في «فَرَح».

المعرفةِ والميتافيزيقا. المعنى والحقيقة والتأويل. توحيد الأَيْسِيّ والمعرفيائي.

التصوفُ العرفاني المستهنِد، المحْدَث؛ مدروساً في عيّنة ممثِّلة:

يكتشف الصوفيون المستَهنِدون كثيراً في «فرح»[2]، لكمال جنبلاط، الذي هو تصوفٌ هنديُّ الصوب، وتأويلٌ عرفانيُّ الصوت... أثنوا عليه؛ وأخذوه من مناحي تعددت، دون أن تختلف. بعباراتٍ أخرى، لعل التعليقات على ذلك الديوان اندراجاتُ لونٍ واحد، أو كأنّها تَغايرٌ ونيصاتٌ في حِدّة الضوء أو اللحنِ ذاته.

أ/ طبيعة الفرح الذي ننشده: ينبغي التوغلُ في البنية العميقةِ التي طلعت فوقها

(1) را: زيعور والزعبي وجنبلاط، البوذية والهندوسية...

(2) كمال جنبلاط، فَرَح، بيروت، مؤسَّسة نوفل، 1973.

الواجهات، والابتعادُ عميقاً عن الظاهر بغية نشدان الفلسفة في السعادة والنور والفرح. فَلْنحاولْ ملاحقةَ الفلسفةِ الأَيْسِيّة والمعرفياتِ التي قام عليها ذلك الفرحُ أو الفكر. إنّ طبيعة الفرح الذي يُقيم في الديوان هي ما لم يُدرس، بل وماهيته وماورائياته أيضاً. الذهاب إلى ما بعد الحرف والكلمة، والغوص في ما وراء التمظهرات، هما ما يجب أن يخضعا للتعبير والتأويل؛ أخلاقياً ذلك وفلسفياً. وإذَنْ، فبحسب الحِدّة والمعيار للفرح تكون طبيعة الفرح. الفرح، أخلاقياً، يخضع لسلّمِ متراتبِ القيمِ والمحكات: في الدرجة السفلى يكون لذة، أي متعة زائلة وخارجية؛ وبذلك يفقد ذاته... في الدرجة العليا، ينبجس من الداخل، أي من الغنى الذاتي، وليس التراكمي الثَّباتي بل المتفاعل أبداً والمتنامي أبداً، للشخصية. الفرح، في الفكر الصوفي، انبجاسٌ صميمي؛ وعند الفلاسفة، في الفكر العربي الإسلامي، يأتي كتتويجٍ ونتيجةٍ للنشاطية. وما يزال هذا المفهوم الأخير للفرح هو الأعلى قَدْراً، والأمثل أو الأكمل.

في الفكر الصوفي الهندي يحصل الفرح بعودة القبس الإلهي في الذات الفردية إلى النار، إلى الأم، إلى براهمان. وثمة صيغةٌ أخرى، إنّ العقيدة التي تلخّصها اللغة السنسكريتية بـ: تاتْ تْفام أسي Tat tvam asi ـ أي أنتَ هو ذاك ـ هي المبدأ الفلسفي الآخر للفرح في ديوان «فرح». والفرح صوفي؛ إنّه انجذاب نحو المشكاة. وهو دهايانا [= ذايانا/ dhayana]، مراقبة النفس؛ وسَمادهي [سَماذي] أي تأمّلٌ في الوهج الذي هو «وهجُ المتوحِّدِ ونشيد النور».

ينبع عرفانُ السعيدِ الفاضلِ من فلسفةٍ هي فلسفةُ الفرح. وأنا أرى أنّ الاحتراقَ الفَرَحي إذا نبع انبجاساً واندفاقاً، ولم يكن انتحاءً نحو النور، إذا كان تتويجاً للنشاطية لا نتيجة مبدأ اللاحركة وما يُسمّى: أهِمْسا ahimsa (عدمِ الأذية)، فإنه يُقدِّم فلسفةً تُضرِم ولا تترنَّم.

ب/ **التصوف السعيدُ والفرحُ الأسمى**: هو، كما نراه في المدرسة الفلسفية العربية، يكون بأن نحوِّل الطبيعة؛ لا أن نُحقِّق، ضبابياًو خيالياً، الأنا الكاملة. وذاك هو الطريق إلى السعادة، إلى الفرح الذي نود. فذاك هو المعنى الحقيقي للتصوف المنغرس في الواقع لا المنصرف عن الواقع؛ وللفرح الذي يتدفَّق من الانغراس،

والعمل؛ وليس من التخلّي والانقطاع، من الانعزال والتشظّف، من الفناء والانطفاء.

وفي رأينا، فأنْ نكيّف العالم، لا أن نعمل على الذات بحيث تتحمل الألم بفرحٍ ومازوخية، هو الفرحُ النشيط والمُحِبّ. وذاك هو التصوف العملي، التصوف الحقيقي الذي يَبني ويُثمِّر أو يُعمِّر ويُغيِّر بتفاعل بين الذاتِ والشروط.

ت/ **الشخصية واقعةٌ فعلية**: ثمة أيضاً فكرٌ ما ورائيّ هنديٌّ يحمل في روحه ودمه قصائد «فَرَح». إنه مكثَّفٌ بجملةٍ سنسكريتية، شهيرة في الفلسفات الهندية، تقول: «ياتْ تاتْ كشْانيكام» yat tat ksanikam أي الأشياء زائلةٌ بنفس سرعةِ طرفةِ عين... ذاك ما يسمى بالسنسكريتية أيضاً الـ (anitya/ أنيتْيا)؛ والشخصية زائلة، غير موجودة، وهمية[1].

ث/ والقصائد في «فرح» تستطيع أن تكون حمّالةً، أو أن تُعبِّر عن حمّالةٍ، تنقل إلى الضفة الأخرى: إنّها ناقلة، أو: يانا (yana)؛ وقدراتها على الاجتياز لا تَضْعف إذا أُترِعت بالمواد التي يحملها «المخلِّص الحي» لإنقاذ الغير.

والخلاصة، أوَدّ أن أُشير إلى الرقيم، رقم 13، الذي يقول فيه الملك آشوكا: «ليكُنْ كلُّ فرحٍ فَرحَ الجهد، لأنه ملائم لهذا العالم وللعالم الآخر». إنّ المَثَل الأعلى الذي كان في الانطفاء (نرفانا، أو: نيبانا) يترك، هنا، المكان لآخر هو شْفارْغا (svarga)، أي للمبادىء التي تعمل للخلاص بواسطة الجهد، والفعلِ والإرادة، وحتى بفعل البِرّ في هذه الدنيا. هذا العمل، في تحليلاتي، هو مولِّد الفرح.

7 ـ المعرفةُ الاندماجية الذوبانيةُ ومتجاوِزةُ النقائض.

فلسفةُ التحقّقِ والكمالِ أو السعادةِ والمعصومية.

المتيافيزيقا والمعرفيات الهندوسيةُ تُغَذّي فلسفةً للتأويل:

إنّ الفلسفة التي تُزاوج بين الفراشة والسراج، أو تُصالح بين الليل والنهار، الماء والنار، تتشيَّد على معرفةٍ هي عرفان؛ أو هي اندماج في الشيء، ذوبانٌ فيه أو إغراق

(1) را: الحوار العربي والإسلامي مع هذه الأنطولوجيا، في: زيعور، الفلسفة في الهند، 161 ـ 165.

للذات؛ وهي ذوقية حدسية... وتَصوفُ أسفار الاوبنيشاد، أو تَحقّقُ الحكماء الريشيين مهما بلغ من روعةٍ وتَجَوهُر، كان قد ازدهر في الغابات لا في المجتمع؛ وهو يدعو إلى تحقيق القداسة، أو كينونةِ القديس (أرْهات/ arhat)، في الذات وباطن الإنسان. وبذلك فهو يَنعزل؛ ويدعو للرفض، لا لقبول العالم. ذلك هو التصوف الذي يؤدي إلى التحقق كما فهمه الحلّاج، وكبار الصوفيين في التراث. ليس هو فلسفياً تحقّقٌ يجري خارج المكان والمجتمع، أو الهُنا والزمان، وخارج النفس أو بعيداً عن هذه الدنيا، وهذه الحياة، وهذا الجسد الحي ضمن شروطٍ أو حقلٍ وتاريخ.

نَستخلِص، على سبيل الاختصار، شَغْلَتَيْن [= مبدأَيْن، فكرتَيْن، تَصوُّرَيْن] هما:

أ/ ذلك الفهم للفرح أو التحققِ هو الذي تَصقله وتُطوّره فلسفة الدين الحارثةُ ضمن بنية المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر والثقافة العالَمينية. وذاك الفهم عينه إمكانٌ، عند الإنسان الحارثِ في فرع التصوف العملي النقدي والمفلسَف، على أن يُعرَض بمِثابة فكر عملي سامٍ ومتلزِمٍ يمكن للراغب أنْ يبلغه أو يحققه، أن يكونه ويحياه ويَنْظر في حقائقه ومعانيه، في ميتافيزيقاه ومعرفياته... (قا: الفَرَح والسعادة والخير بحسب المدرسة الفلسفية العربية الراهنة).

ب/ وتلك النظرة للقطب، للولي، للغوث، للإمام، للحكيم «الرِّيشي»، للغورو، هي النظرة التي يودّ الفَرِحُ أن يحياها ويعيشها ويحققها في سلوكه وعلائقيته والتزاماته الاجتماعية. يبقى أحبّ الألقاب إلى نفس الفرِحِ لقب معلم، وهو لقب يوحي بالانغراس في التراث، وبالموازاة مع لقب ارْسي (ريشي) (rshi)، ومع غورو، ومع آرهات، وما إلى ذلك في التصوف الهندي. وقد وازى ذلك، في تراثنا العربي الإسلامي، رُتَبٌ (ومفاهيم وحالاتٌ) نذكر منها: القطب، العارف بالله، صاحب الأوان، القائم، الكامل، المعصوم، صاحب الزمان، الولد، الإمام، الغوث...

8 ـ الفلسفةُ الروابطيةُ بين الخير والسعادةِ والفَرَح.

محاورةُ التيارِ العِرفاني المحْدَث والتيارِ الفلسفيِّ العربي الهندي.

رأينا، في فقراتٍ سابقة، أنّ هذا التيار الحمّالَ لفلسفة الفَرَح الفاضِل هو التيار

الذي ـ وجوباً وجوازاً ـ تحاوره مدرستُنا؛ وتُقر بحقه في احتلال موقع، ونمطٍ، داخل الميادين أو التيارات في نطاق تلك المدرسة. وهو مختلف ومنتفع كثيراً، حيال:

أ/ الذين كتبوا، كالصحافي السريع، عن **الهنديات لإظهار انجراح هنا أو عدم** تجانسٍ هناك؛

ب/ الذين كتبوا عن **الأديان الهندية** للمقارنة مع الإسلام، أو بين التوحيدِ والشِّرْك؛

ت/ الذين كتبوا عن الفكر الهندي من أجل فتح النوافذ في **الجامعة**.

ورد في «ذكريات الوعي الجامعي» أنّي، في زيارات حواريةٍ لكمال جنبلاط، أتذكّر ما كان يُزيّن مكتبه الخاص وبيته. فعلى الجدران كان يعلّق صوراً لبوذا في أوضاع يوغية مختلفة، وصورةَ غاندي، ولوحةً كُتِب عليها خلاصةُ فكرانيةِ ابن عربي في الحبّ الشمّال والموحِّد (لقد صار قلبي قابلاً كل صورة...). هنا، إذَنْ، فكرانيةُ التيار العِرفاني المحْدَث، أو التيارِ العربيِّ الهندي المحْدَثِ، وأشخاصُه المثاليون؛ أو قيمُه العليا وأبطاله، جذوره وفضاؤه وآفاقه.

وفي قاموس ذلك التيار ثمة أيضاً: هرمس الهرامسة عليه السلام؛ أفلاطون عليه السلام، أو صلى الله عليه وسلم (را: زيعور و...، البوذية والهندوسية...).

أخيراً، هنا تيارٌ يؤمن بقدرة الإنسان على الخلاص، والارتفاعِ فالارتفاعِ الأعمق طِبقاً لمعراجٍ عرفه صوفيونا الكبار، والمؤمنون الكبار، سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين، توحيديين أو غير توحيديين. فذاك تيارٌ يثق، حتى الأتَمّية والأَقْصَوية، بأنّ الحقيقة تكمن في هذا الإنسان، أو في البشرية قاطبة، بغضّ الطرفِ عن الانتماءات اللغوية أو الأعراقية، الدينيةِ أو الحضارية، الطبقيةِ أو الاقتصادية. وذاك تيارٌ تَتعزَّز فيه، وبالتالي في فلسفة الدين وفي الفلسفة بعامة داخل المدرسة العربية، مقولاتٌ فلسفية؛ من نحو: النور، المحبة، الفَرَح، الفَرِحُ السعيد أو المغتبِط، السعادة، الخير، النقاوة أو الصفاء الداخلي، التضحية، الإخاء، الكامِنُ وراء الحَرْفِ والإيمان بالحقيقة والسعيُ للتحقق أو للفوزَيْن... والأَهمّ هو أنّنا، هنا، قَلّ أن نَهْتمّ بأصلٍ هرمسي، أو غنوصي، أو هِلّينستي، لهذا أو لذلك من المفاهيم.

III

محاورة منفتِحة لتيارَيّ الفكر الباطني والعرفان

1 ـ انقضى الموعد ولم يتحقق وعدُ الباطني والعرفاني الموغِلِ أوذي التأويل المُبالِغ:

في الستينات، كانت تَحور وتَمور أفكار تدعو إلى «الانفتاح» داخل الفِرق «المغالية»، وأهل العرفان، والفكر الفِرَقي أو علم الكلام الإسقاطي للتكاليف أو الباطني. وقد كان كمال جنبلاط، ونفر من أتباع تلك الطوائف أو «المذاهب الخصوصية التاريخية»، يخططون من أجل تصور استراتيجيا متناقِحةٍ وإسهامية تُعيد صياغةَ بنيةِ الفِرَق الإسلامية ضمن الكلّ المرنِ أو البنية العامة المشتركةِ والمتحركة. وقد كان مصطفى غالب، ومنافسه عارف تامر، ثم أسعد علي ثم أحد أقربائه (الشيخ أبي الخير) من المكافحين. لقد اهتموا جميعاً، بحسب ما كان يتذكّر محمد علي الزعبي، بأن يعيدوا الفهمَ والتأويل لمفاهيم ركيزيةٍ رُكنية، من نحو: الولاية، الإمامة، المعصومية، المهدية. . . وقد كان المتوقَّع أن تُذاع تلك التفسيرات النقديةُ المتنوِّرةُ، ومن ثم الدعوةُ إلى العودة إلى الأرومة والسِّنْخ، وإلى النبع والأصل، في نهاية القرن العشرين.

لقد انقضى الموعدولم تتحقق تلك الخطة الاستراتيجية. ليس فقط لأنها كانت

ضد التاريخ، أو غير منغرسةٍ في مشكلات المجتمع والفرد والمستقبل، أو غير نافعة. إنّ العوامل الهادمة، والعقباتِ الدينيةَ والتاريخية، لم توضَع أصلاً أمام المهتمين كي يدرسوها ويحلّلوها. فقد ظَنّ هؤلاء الأخيار الحالِمون أنّ مجرَّد الالتفافِ حول أهدافٍ سياسية واجتماعيةٍ مشتركة، ومجرّد الاتفاق على محاربة الغاصبين أعداء الحضارة والتراث ومستقبل الأمة، كانا يكفيان لإسقاط كل عقبةٍ تمنع القراءةَ التاريخية، أو التفسيرَ السياسيَّ الاقتصادي للمفاهيم المؤسِّسة المحرِّكة داخل الفِرَق، أو التأويلَ المُحاوِرَ والشوراني والمتعاوِنَ المنفتِح.

2 ـ احترامُ الموقعِ والحرية للتيار الباطني المستحدَث والراجِع إلى الجماعة والسُّنَّة.

فلسفة الدين العربية الراهنة تقودُ الحوارَ الحرّ بين الصراطي والمبتعِد:

في دراسة سابقة، مَرَّ أنّنا، في المدرسة الفلسفية الراهنة، وبخاصةٍ في ميدان فلسفة الدين، قد اخترنا **كمال جنبلاط** عيّنة تُمثِّل تياراً عرفانياً متوقِّداً بقواعد وجذور إسلامية، ثم هندوكيةٍ وبوذية؛ وأنّنا اعتبرنا **أدونيس** ممثِّلاً لتيارٍ آخر، تيارٍ صوفيٍّ متوقدٍ بالتراث الإسلامي الباطني ونُسغ فلسفة الحداثة[1]. وأنا تحاورتُ كثيراً ومديداً مع **مصطفى غالب**، ومع **عارف تامر**؛ وقدّمتُ الأول، م. غالب، كممثِّل للتيار الإسماعيلي الذي أنتج للفكر والفلسفة والتأويل في الإسلام أبطالاً بلغوا المدى العالميني في النظر إلى الإنسان والنّصِّ والمعرفة[2]. إنّ المدرسة العربية، مثلما مَرّ، تغتني بما ثَوّره، وأعاد التنظير فيه، أولئك «المجدِّدون» للفكر الذي كان يوصف بأنّه مطرود ومُهمَّش، موءثَّم ومُجرَّم، هدّام ومُعادٍ وغير دقيق. وميدان فلسفة الدين، في مدرستنا، قد توسَّعَ وانفتح بل وازهر بانفتاحه على الفكر الفِرَقيّ الباحث عن ذاته وفي انتماءاته أو تأويلانيته، وقراءته للنّص والنور والانضمام الحر إلى النَّحنُ الجامعة والحامية، العادلةِ والرحمانية.

---

(1) را: زيعور، قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية. . .، ص421؛ صص 625 ـ 627.

(2) للمَثَل، را: التفسير الإسماعيلي للقرآن؛ فمن ذلك التفسير المنسوب للإمام جعفر الصادق. را: زيعور، كامل التفسير الصوفي للقرآن. . .؛ كتاب التقسيم في تفسير الحلم. . .؛ صدر الكتابان عن دار البراق، بيروت، 2004.

IV

العقل الاشتراكيُّ في الإسلام السّريّ والفِرَقي والباطنيّ

صقلُه واستمرارُ روحيته ضمن المدرسةِ العربية الراهنة في الفلسفة والفكرِ واللقمة

1 ـ عودة العقل الاشتراكي الأخلاقي عفويةٌ معاً ولا بُدِّيّة:

إنّ العودةَ إلى العقل الاشتراكي، الأخلاقيِّ والديمقراطي والوطني، المؤنسَنِ والمؤنسِن، المفتوحِ والواقعي، ليست عابرةً أو أدروجة. وفي الواقع، لم تنطوِ صفحة الاشتراكيات داخل تاريخ الوعي الفكر الاقتصادي، أو العقل العملي، في المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة. وما زال جائزاً واجباً، وسديداً فعالاً، اعتبارُ الصفحة الاشتراكية الثمينة بمثابة نهضة، أو منعطفٍ أو قطيعة، ضمن مسار الفلسفة العملية العربية الراهنة. وتلك القيم أو النظريات في «اللقمة الشريفة والعدالة الاجتماعية السياسية والكرامةِ لكل مواطن» ما تزال أساساً لإعادة الطرح أو النظر التدقيقي، ولإعادة التسمية والتعضية والبَنْيَنة. لا نكرر النظريات الباطنية في الفكر الاشتراكي (للمثال، ثورة الزنج؛ رسائل إخوان الصفا...)، ولا نكرِّر النقدَ أو التشفّي أو التعبُّدَ أمام النظريات المُتَسَفْيِتة المُتَشَيْوِعة. فالفلسفي يُعيد الصياغة، ومن ثم يَنْظرُ في إعادة إدراك العقلِ الذي فكْرَن اللقمة الشريفة للجميع، والحقلِ الذي أنتج النظريةَ أو الحلول من

أجل إعادة التثمير والتشمير، التجديدِ والتغيير، الاستحداثِ والإسهام، الخلقِ والإبداع.

2 ـ المقول الاشتراكي ضمن الفكر العربي المعاصر.

قِيَمُ العدالةِ الاجتماعيةِ بحسب المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكرِ واللقمة:

كان قد تميّز، ذلك القولُ في الإنسان ولقمته وكرامته وحقوقه، بضخّ روحيةٍ جديدة، فعّالةٍ وجماهيرية، في البنية الاجتماعية؛ كما تَوقّد ذلك القولُ بنسغٍ إنسانوي، وباعتبار الإنسان قيمةً أولى أو الأعْلى والأغلى، وباعتبار المجتمع أداة تحرير، وشرطاً لوجودٍ أفضل وتقدّمي، عِلماني وشوراني أو ديمقراطي. وفي الواقع، ترى مدرستنا الفلسفيةُ الراهنة أنّ المجتمع الاشتراكي ينجح مجدِّداً ومطوِّراً إذْ ينفتح على المزيد من التقدمية والعالَمي، على ثوراتِ العلمِ، على الحرية والشورانيةِ والأنسَنة، على الأمم المستضعَفة والثقافات المختلفة، على نضالات التجاربِ المطالِبةِ بالعدالة أو المكافِحة من أجل رفض الهيمنة والأحادية والقيم العمودية الشاقولية في الاقتصاد والسياسة والعلائقية البَيْنَ ـ أُمَمية أو عَبْر الحضارية (را: نقدنا لنظرية راوْلْزْ، في مكانٍ آخر).

3 ـ القيم الاشتراكية إمكانٌ. طاقةٌ على تفسير العمل وتغييره:

ترى، مدرستنا هذه، أنّ إعادة التفعيل أو متابعةَ التنظير في مبادىء العقل الاشتراكي، أي فلسفته ومراميه، ليست خطاباً حنينياً؛ ولا هي مقال [خطاب] تجييشيّ تحريضي، أو استفزازي، أو صِدامي، أو قِتالي... إنّه قول في «ثوابت» كرّسَها تراكمٌ وخبراتٌ، أو نظرياتٌ وممارَساتٌ، في فلسفة اللقمة، في الحرية والعدالة والديمقراطية، في العلمانية والتقدمية وأنسنة الاقتصادي، في الوطن والحضارة والمستقبل... تُوَقِّد القيمُ الاشتراكيةُ الديمقراطيةُ القراءةَ التنويريةَ والتطويريةَ للعروبة أو لتجاربها ونهضاتها الحديثة، لمجالها ومستقبلها، لشروطها وخطابها، لكفاحاتها ومسار علائقيتها مع الأمم الأخرى وضمن الدار العالمية للاقتصاد والاشتراكية، للديمقراطية والليبرالية، للعدالة والحرية وحقوق الفرد كما العلائقيةِ أو المجتمعِ العالَمي.

لقد كنتُ، أنا، على سبيل الشاهد، شديدَ الاهتمام بانخراط العقل الاشتراكي الديمقراطي الأخلاقي بالعمل ضمن الدار اللبنانية؛ بمجاله المحلي، ثم بالمجال العربي الساعي إلى التحرر العام وطنياً وقومياً، أو على صعيد المواطن والمجتمع والأمة؛ ثم بالمجال العالمثالثي؛ وبالدار العالمية للكفاح ضد المستعمِر والمعولِم،أو الطاغي والقاهر، المستغِل والرأسمالية «المنفِلتة» المفترسة أو غير المؤنسَنة وغير المؤنسِنة. . . وبعد «انهيار» الاتحاد السوفياتي، وخطابه الأحادي (والقمعي، والاستتباعي، والمعادي للحرية بمعناها الرأسمالي الفرداني ورنينها الجذاب)، ضَعُف الخطابُ الاشتراكي عند العرب، وهَزُل؛ ثم خَمَد وانزاح أو غاص. من هنا تتدفق وتنبثق عودةُ المدرسةِ الفلسفية العربية الراهنة إلى تفعيل الجديدِ والمستحدَثِ في المبادىء التي مَرَّ، أعلاه، أنّها تؤسِّس ثوابت في العقل الاشتراكي المؤنسَن أي المؤسَّس على الامتلاكي معاً والكينوني، على الواقع والمستقبل، على الخبرة المكتسَبة وضرورةِ الإسهام المستقِلّ. هنا، ومرةً أخرى، تتلاقى المدرسةُ الفلسفية العربية الراهنة مع «العقل الاشتراكي الأخلاقي» (المتَكوكِب، الإنسانيّ الرؤيةِ والمبدأ، الرشداني، الراهن، العائد) حول الإيمان بغدٍ أفضل للإنسانية جمعاء؛ وللإنسان المعمَّق أبداً لحقوقه الاقتصادية أو للحرية والعدالة؛ وللوطن الساعي بلا مَكْثٍ إلى التقدّم المتشعِّب، والتنميةِ الشاملة المستدامة والمتواظِبة والحرّة.

V

أُشْمولة

1 ـ النفسانياتُ والفلسفةُ والاجتماعيات في الدار العربيةِ الهنديةِ المشتركة:

تَنفتح المدرسةُ النفسانية العربية الراهنة، وعلومُ الإنسان والمجتمعِ بعامة، والفلسفاتُ العربية الراهنة، على: أ/ توجّهاتِ النفسانيات في الهند المعهودةِ والحداثوية؛ ب/ وعلى خبرة «الغرب» في كشفٍ تشخيصيٍّ تحليليّ لأغوار النفس وعتماتها، ولتضاريس الوجدانيات وغياهبها، ولحقائق الإيماني واللاعقلي كما الرمزي والتخيُّلي. . . في تراثنا التأويلي، إنّ النفسانيات، وعلوم الرمز والاسْتِسْرار أو الباطن والعرفان، مجالاتٌ نجح في حراثتها وصقْلِ أدواتها أهل المذاهب الباطنية، والغلاة، والعرفانيون، والصوفيون؛ ونجح هؤلاء المذكورون كلّهم في الانفتاح على ما حققه، في الهنديات، المعلِّمون والقِدّيسون، وقطاع الوجدانيات والإيمانيات ـ و«منطقة» المتخيَّل والرامزة في الإنسان والفكر ـ داخل الوعي الديني واللاهوت (أو علم الكلام) في الهندوسيات والفكر الهندوسي المتحاور مع الإسلاميات والاشتراكيات العربية[1].

(1) ذَهَبْنا، في «ذكريات الفكر الجامعي 1950 ـ 2000» إلى أنَّ الاشتراكية عند ك. جنبلاط، وكالحال=

وعلى غرار التوجهات والأدوات في مجال العلائقية بين الفلسفة العربية الراهنة والفلسفة في الهند الراهنة، تلك العلائقية التي تتبادل التعزيزَ الذاتي والاستقلاليةَ الإسهامية حيال دار الغرب الفلسفية، فكذلك قد تكون أيضاً وينبغي لها أن تكون الحال في ميادين علم النفس، والعلوم الإنسانية، والعلائقية الهندية العربية بل والهندية الإسلامية داخل الدار العالمية للسياسة والاقتصاد والعدالة، أو للوجود والفكر واللقمةِ الشريفة.

2 ـ المستقبل العربي ينفِتح بتقبُلٍ وإيجابيةٍ للهندوسيات والعرفانيات «المهذَّبة».

عصر التعولم، وثورةِ العلوم، والعوالم الافتراضية، وعودةِ الأخلاق المِهْنية والتطبيقية:

يعاد تَشكُّلُ الهندوسيات، كما العِرفانياتِ الإسلاميةِ ومتعالياتِ الفكر الباطني في العالَم، على نحوٍ يُغلِّب العقلانيَّ والعلماني، العلميَّ والطبيعي. ففي عصر «القرية» العالمية، وبخاصةٍ فيما بعد عصر العولمة، وما بعد زمنِ الالكترونيات والوسائطيات (علم الوسائط، علم الميدياء)، أو عصر الرقميات والصورة، تولّدت مفاهيمٌ وآفاقٌ مختلفة، وشروطٌ وإمكانات مستحدَثة، وطرائق جديدةٌ. ولا غرو، فقد تفجّرت مقولات الزمان والمكان، الهويةِ والآخر، الذاتِ والموضوع، الألوهةِ والتديّن، عالَم الكُلّياتِ والجوهَر أو الماهياتِ والمتعاليات، وسلطةِ الروحانيات على مقدّسات الإيمان وأيديولوجياته في الفوز والخلاص... وتفجرّتْ، بَعدُ أيضاً، مقولات الأنسنةِ والرَّوْحَنةِ، الحريةِ والمطلق، الإنسانِ والسببية، القانونِ والميتافيزيقا، المِخْيالِ والأخلاق والقيم. لقد تغيّر الإنسان نفسه، والمجتمع؛ بل وقد اختلف أو تجدَّدَ معنى المعنى، ومعنى الاقتصاد والسياسة، ووظيفةُ اللغةِ والمجتمع، وأفهومُ الروح والمقدَّس: وإذْ يَتغيَّر معنى الجسدِ والعواطف والإيمان، ومدلولاتُ الثقافةِ والمستقبلِ والميتافيزيقا، فإنّ موضوعاتٍ قديمةٍ تَسْقط، وتُعيد الطقوسُ والشعائرُ ضبْطَ ذاتها

= عند الفرقة الأخرى، ممثلةً، هنا، بأدونيس، بل وأيضاً عند سائر العرفانين والغلاة والصوفيين، تتغذّى بتراب تراثي غنيٍّ ومعقّدٍ أو معتِمٍ وبور.

وانتظامها. . . تغدو معتقداتٌ كثيرةٌ أقرب إلى الحياة، وأقرب إلى المرونة، ومدعاةً للتفكير، والانبناء المتجدِّد، والتطهّرِ المتواظِبِ والتكيّف المتناقِح؛ وكل ذلك بتفاعلٍ مع تعولمها المتفاقم، وانخراطها في التحرك والتأثير والتطور الذاتي وفق ما يفرضه عصرُ التواصل الالتكروني، وإمكانُ مراقبةِ كل إنسانٍ لمعقتدات كلِّ إنسانٍ وأسراره، تعبُّدِه وباطنه، مستوراته وأبطاله.

إنّنا نرى علائقيةً جديدة، إيجابيةً وعملية، تنشأ بين المتديِّن والدين، بين الشعائر والممارِس، بين الإنسان والله. فعصر التواصل الالكتروني، والإنسانِ الكوكبي أو الرقمي، يُحَتِّم تواصليةً مختلفة تفاعليةً مع المتعاليات والمطلقات، الثوابتِ والسرمديات، المسبقاتِ والروحانيات، الأيديولوجيات والهويات، الخصوصياتِ والحميميات، المفاهيم والآفاق، المتغيِّرات والمستجِدات[1]. لذا، إنّ الرابط العربي الهنديُّ يعمل لمصلحة التضافر والتحرر والعدالة. أخيراً، لكأنّ اللاوعي الثقافي هو أحد العوامل التي تدفع بالهندي والمسلم إلى تعميق الديمقراطية الهاربة أبداً، والجنوحِ إلى رسالةٍ في الإنسان واللقمةِ والمسكونة قوامُها العدالة والمساواة والسِّلْم، التعاونُ والتحاورُ والتكامل، الحريةُ والاشتراكية وإرادةُ الالتقاء والتسامحِ أو الغفران.

(1) را: ردود الفعل عند القومي، أو الأصولي، أو المتشبِّث. فهنا تغزر أوالياتٌ دفاعية، من نحو: التحصّن، النكوص، الانسحاب، التكوين العكسي، التغطية، التنرجُس معاً والتسفيل [الانشطار]، التنكر للواقع. . . وقد أخذت تروج وتنتشر تفسيراتُ القديم والجوهرِ والماهوي على شكلٍ يتوافق مع مقولات ما بعد الحداثة، أو يُثمِّر روحيةَ وثمراتِ الإعلامياء والسِّلَع والافتراضيات.

الباب الرابع

النَّحْنُ والأنْتُم: تَمايُزٌ وتَحاوزٌ تفاعليٌّ ضِمن الـذّمةِ المسكونية

الذاتُ والآخر أو الأنا والأنْتَ(*) داخل النَّحنُ الأوسعِ بحسب المدرسة الفلسفيةِ العربية الراهنة

الفصل الأول : التعلّم والتجاوز حيال مقولة النهايات والمابَعْدات

الفصل الثاني : الوعيُ النَّحْناويُّ المتحرِّك بالحرية

الفصل الثالث : ميدانُ التفكيرات في النَّحن والأنْتُمُ وعلائقيتهما داخل الدار العالمية

(*) اعتمدنا أيضاً: الـ«انا» الغربية والـ«انا» العربية؛ وأيضاً: الـ«ثُ» والـ «تَ»، أي فِعلُ الانسانِ المتكلِّم وفِعلُ الإنسان المخاطَب. ولم نعتمِد صيغة الغائب، على الرغم من اهتمامنا بتحليل الغائب وفعاليته (وتنويعاته) والقوى المسبِّبة له والحاقّة به.

الفصل الأول

التعلّمُ والتجاوزُ حيال مقولةِ النهاياتِ والمابَعْداتِ
في
المدرسةِ الفلسفيةِ العربيةِ الراهنة

(خفوتُ الأدروجةِ وذوبانُ المقولةِ ثم استعيابُها وتَخطّيها)

ـ الفلسفة تُعيد ضبْط ذاتها؛ وتَتَجدّد بغير لَبْثٍ، أو اكتمال، أو استكفاءٍ ذاتي.

ـ فلسفةُ اللافلسفةِ واللامعنى واللاحقيقةِ فلسفةٌ ساخطة، أو هي متمرّدة؛ وليست مبشِّرة بنهاياتٍ، أو مُعلِنةً عن بدايات.

ـ نهايةُ التاريخ أيديولوجيا غنائية، وخطةٌ في الهيمنة والاستئثار، في الحَصْر والاحتكار.

ـ الإنسان لا يَنْفكّ يُعيد تَعضية معناه، وتأهيلَ أَيْسِيّته، وتَجاوزَ لَيْسِيَّته.

ـ أيكون الصِّفْرانيون، العَدَمانيون [= اللَّيْسيّون]، في القيم مَرْضى بعُصاب التجديدِ ووسواسِ الثورة، أولَيْسوا رفضانيين يائسين، أو حانقين جارحين وانتقامِيِّين إعداميين؟

ـ محاكمةُ مقولةِ النهايات، وما بَعْد البَعْد، ومنطقِ القائلين بظلامية الفكرِ العربي الراهن، توصل إلى فعاليةِ ومردوديةِ الفلسفة والفكر الاستراتيجي في

تعميق الحرية والحوار، الشورانيةِ والعدالة، الانفتاحِ والتفاعل مع الدار العالميةِ للعِلم والفضيلةِ والخير، للإنسان والإنسانية والأنسَنة، للشَّبَع والسعادة والفَرَح.

ـ مقولة نهايةُ الفكرِ القومي، والعقلِ الاشتراكي، خابت. فلم تنتهِ؛ بل هي انزاحت وأزاحت مقولاتٍ أخرى؛ منها: المتوسطية، الفلسفة المَشْرقية، الجهاد غير الحضاري، المركزانية الأوروبية... ومن السَّويِّ والمُجدي أن تَسْتبعد الفلسفةُ العربية مقولةَ البدايات أو النبعِ المحضِ الأحادي.

1 ـ نهاية القيم أو موتها. التيّاران الواقعاني والصِّفْراني:

أعادت المدرسةُ الفلسفية العربية الراهنة النظرَ والتعضية في قِيم الشخصية والنَّحناويةِ، وقيمِ العلائقيةِ والتواصلية. لقد كسّرت التطوّراتُ الاقتصادية والسُّكّانيةُ، كما العلومُ والانفتاحاتُ والتفاعلات بين الأمم، داخل الدار العالمية إبان القرن العشرين، البنى التقليديةَ العربية، ونُظُمَها المعرفيةَ المعهودة، وقوى ثم علائق الإنتاج والتعامل كما التفكيرِ والتواصل والتقييم. وقد تفاعلَ مع ذلك العمل التغييري، الواسعِ العميقِ في مجالات الاقتصاد والتفكير والأنظمة الفكرية، أو قد رافقه وتفاعل معه وحَفَّ به، عملٌ فكريّ آخر انصبّ على القيم العربية الإسلامية (التقليدية)؛ وعلى معايير السلوك والتواصل النافذة؛ وعلى مقاييس النظر والمحاكَمة والرؤية الأجمعية داخل الدار العالمية الراهنة.

إنّ قطاع علم القيم [= القَيِميّات]، داخل المدرسة الفلسفية العربية المعاصرة، وخصوصاً الراهنة التي بزغَت منذ الستينات الماضية، شَهِدَ تياراً واقعانياً[1] عقلانياً مؤدّاه أنّ القيم المعهودة (المتحكِّمة، النقلانية) تَعَفّنت أو، على الأقلّ، فقدتْ مبدأ مبادئها، وتَزعزعَ منطقها وفلسفَتُها أو بنيتها. من هنا نظَّر هذا التيار في مجال نقد القيم،

(1) عن المدرسة العربية الراهنة في فلسفة الجمال وفي القيميمات، را: زيعور، قطاع الفلسفة الراهن، الباب الثالث.

وفكّر في إعادة ضبط منضدتها أو تعضيةِ دائرتها. وهكذا فقد أُعيدت هنا «جدولة القيم» التي تَحْكم، وتَستطيع أن تَحكم الواقع؛ والتي تَبني المستقبل بحيث تغدو قيم العِلم والمستقبَل، وقيمُ النّحنُ والمجتمعِ والاقتصادِ العادلِ والحامي، قيماً أساسية وأُولى. هنا أيضاً انغرست جيداً، وتحرّكت بقوةٍ وجماهيرية، قيم أخرى؛ من نحو: الحرية، العدالة، الاشتراكية، حقوق المواطن، الديمقراطية الاجتماعية والسياسية، العلائقية الأفقية، الواجبات، المساواة، الدولة الرحمانية، النصوص التشريعية الحارسة الشورانية...[1].

وخفّ، داخل هذا التيار الواقعاني والمتكافىء مع المجتمع المُحْدَث أو الطوائف الاجتماعية حَسَنةِ التكيّفِ مع المعاصَرة وما بعد المعاصرة، الانهمامُ بقيم كانت مألوفة تدعو إلى: الأمانة، الوفاء، الخ...؛ أو إلى: الزهد، العبادة، الصدقة...؛ وإلى التقشّف، أو بوجهٍ عام، إلى ما يُدرَس تحت عنوان القيم الريفية أو البدَويةِ أو الزراعية، قيم الصبر، التحمّل، الرِّضى، التوكّل، الاستسلام، الخضوع والامتثال، الطاهر والنَّجِس، التمسّك بالماضي والتشبُّث، الدعاء لله بأن يَحْفظ الحكّام...

وعلى صعيد الحياة المعيوشة والواقع الحيّ، كالحال أيضاً على صعيد الفكر وعلم الفضائل، حُصِرت سلطةُ قيم الحلال والحرام؛ ذاك ما يفسّر التحليلاتِ والأفكار المهتمةَ باستبعاد القيم المتكسِّرة وفاقدةِ القدرة التكييفية. ولا غرو، فقد أخذت تحلّ في القيادة والتحكّم قيمٌ جديدة تعطي الأولوية للاقتصادي والعملي والعلمي، للحاضر والمحسوس والمادي، للنسبي والتاريخي والموضوعي، للعالميني والكونيّ والمتغيِّر، للامتلاكي والميكانيكي أو اللاعضوي.

ب/ التيار الصِّفْراني [= العَدَماني، التليسي]: هنا اشتهر تفكير محكوم بمنطقِ إلغائي عام لكل القيم قاطبةً؛ وقال أصحاب هذه النظرية، المنطلِقة من الصِّفْر والمُعيدة إليه، بإعدام كل معيار، وإبطالِ كل مقياسٍ أو خالدٍ، وكلِّ مبدأ ثابتٍ أو قيمةٍ أو جوهر.

---

(1) را: النظريات العربية في الاشتراكية. وهي نظريات قد تُعَدّ بمثابة «ثورة» أو انعطافةٍ، وإعادةِ ضبطٍ للوعي والتاريخ، للفكر السياسي والعقل الاقتصادي، للعدالة والحرية والكرامة.

2 ـ مقولةُ الوضعانية الجديدة في نهاية الفلسفةِ وموتِ معناها ومجالها:

لم تكن مقولةُ نهايةِ الفلسفة، أو إلغائها التامّ، مجهولةً، في الوعي الفلسفي العربي الإسلامي التأسيسي. فالقائلون ببطلانها وإبطالها، أو بعدم جدواها بل بضررها وتكفير المشتغِلين بها، لم يكونوا قِلّة، في ثقافات الإسلام الفقهية والكلامية، كما الصوفيةِ والعَوَامّيّة؛ ولم يكن ذلك التيار التبخيسي، أو الإلغائي، هزيلاً أو ضحلاً.

كما أنّ بعض النظريات الفلسفية العربية الراهنة قدَّمت تفكيراً متماسكاً عقلانياً، و«استفزازياً» أو تحريضياً، يرى أنّ الفلسفة لا تتمتّع بمعنى، ولا قيمة لها، ولا أهمية أو صِدقية لحقائقها. وما ميدان الفلسفة بغنى، أو بذي نفع. هنا اشتهرت الوضعانيةُ الجديدة (على يد زكي ن. محمود، وكثرةٍ من اللاحقين التالين)، ومؤرّخي العلم، والمنظِّرين في فلسفة العلم، وفلسفةِ اللغة، وفلسفةِ التحليل، والمنطقِ الحديث أو الرمزي...

وبحسب ذلك التيار، المتعدّد الينابيع والغايات، إنَّ الفلسفة قد ماتت؛ وهي، أصلاً، غير ضرورية، ولا معنى لها. وحقائقها فارغة، عديمة الجدوى. وأولئك النظرانيون رأوا أنّ الفلسفة رطانة؛ وقالوا إنها خاوية، هراء، مماحَكة، جوفاء؛ وقدّموا العلم بديلاً ممتازاً، وسبيلاً وحيداً للنظر في الإنسان والمجتمع والقيمة، في المعنى والتكييفانية والحقيقة، في الوجود (أو الأَيْس) والعلائقية والمصير، في التفسيرانية والتغييرانية، والتنويرانيةِ أو الرشدانية... (قا: العِلموية، العلميائية، فلسفة العلم، المذاهب الفلسفية الفيزيائية، الفيزياءانية، فلاسفة ما بعد الحداثة...)[1].

3 ـ مقولةُ موتِ الإنسان. ما بَعدَ الإنسانِ وما بَعد الإنسانية:

متأثّراً بالفكرَيْن، النيتشوي والهايدغري، زَعمَ فوكو أنّ الإنسان قد مات. وفي عملي، داخل مجلة الفكر العربي المعاصر ومجلة العرب والفكر العالمي، أشرفتُ على بعض الترجمات؛ واخترتُ نصوصاً كثيرة ترجمتُها، وأخرى دفعتُ إلى ترجمتها. لقد لاحظتُ آنذاك، في ترجمة أعمال فوكو، إعجابَ عدمِيّي النزعةِ بمقولاته؛ ومنها

---

(1) للمثال، را: س. أدهم، العدمية...، بيروت، دار الأنوار ـ دار الفارابي، 2003.

القِيل بنهاية الإنسان. لكن ذلك قد مرّ كما أدروجة عابرة؛ ولم يستقرّ محرّكاً، أو وقوداً للفكر الفلسفي العربي الذي، على حدّ تشخيصي، لم يقع هنا في الخطأ الذي وقع فيه سابقاً حينما تعامل بعضُنا مع أفلاطون (أو مع سارتر؛ ثم مع فلسفة ما بعد الحداثة، وفلسفة العلم). هنا يُخفِق كلُّ تعاملٍ يكون على نحوٍ تقديسي؛ إنّنا نريد تفاعلاً أو انفتاحاً يكون على نحوٍ نقدي ثم استيعابي وتَجاوزي.

ليس المُراد هنا قولاً يُبخِّس إعجاب بعض العاملين العرب ببعض مقولات فوكو، وبالثورة التي أجّجها في التفكير الفلسفي الراهن. لقد بقي من ذلك «الثائر» (المقوِّض، المفكِّك، الخ) توجّهاته، ونيتشوية متأثّرة بالهايدغرية والتحليل النفسي. . . غير أنّ الفكر الفلسفي لم يُلْفِ، في فهم ذلك النفساني المتفلِسفِ لنهاية الإنسان، معنى جديداً، أو أصالة، أو تنظيراً يتجاوز النيتشوية (في قولها بموت الإله) والقائلين باستبداد التكنولوجيا وقتلها للحرية والفكر، للإرادة والوعي، للميتافزيقيا والكينونة. . . (را: ثورة بعض العلوم، مقولة ما بعد الإنسان وما بعد الإنسانية هذه).

4 ـ نهايةُ مقولة نهاية التاريخ:

بالغ الفكر العربي الراهن، الفلسفيُّ منه والعام، والصحافيُّ «الذكي» كما السياسي، في دحض وتفنيد «نظرية»، بل آرائية وأيديولوجيا، فوكوياما في نهاية التاريخ. لقد قلنا إنّها فَرَضية استفزازية؛ وتفكير سياسي راغبٌ في الهيمنة، وفي فرض نظامه السياسي، واقتصاده المتعولِم، القاهر والأحادي:

أ/ يبشّر «الدعاة» هنا بموت أنظمة الفكر والسياسة والاقتصاد كي يحيا ويستمرّ وحده النظام الرأسمالي بمعناه الإفتراسي الراهن ومَراميه الخبيثة، والفكر الأُحادي المُعولِم، واقتصاد أو سياسة الدول القوية المسيطِرة.

ب/ بَيْد أن الفكر العربي يبقى مدافِعاً كبيراً عن تعزيز وصقلِ مقولات الديمقراطية، والليبرالية، والرأسمالية، وحقوق المواطن (بل وحقوق المجتمع أو التّحن، بحسب المدرسة الفلسفية العربية). ومن السويّ القول إنّنا، في تلك المجالات كلّها، نتعلّم وننتقِد أو نستوعِب ونتجاوز، نُعيد الضبط ونحاكِم أو نعيد التعضية

والمَعْنَية، التثمير والتشكِيلَ والتفكيرَ المؤنسِن المؤنسَن.

ت/ أدافع، أخيراً، عن تشخيصي «التلميذاني» القديم لعقدةٍ «نفسية حضارية» تكمن وتحرِّك انطلاقاً من قيعان اللاوعي عند الياباني فوكوياما المتحوِّل إلى دينٍ جديد، وحضارةٍ يَشعر بأفضالها وضغوطها على وعيه ورهانه وتفكيره. لا أظنّ أني أسأتُ إليه، بقدر ما انتهضتُ من اختصاصي ومهنتي، في قولي إنّه ـ وقد أطلق أسماء غير يابانية على أفراد عائلته (وحتى على نفسه) ـ يشكو من عارض. وقلتُ إنه مجبَرٌ بغير إرادةٍ أو بلا وعي، على تبرير السياسة (والاقتصادات، والأيديولوجيا، والرغبة الاحتكارية بإنتاج العلم والحقيقة والسلعة) في وطنه المستجدّ في أميركا. إنّ نقدي لهوية ذي الوطَنَيْن (أو متعدّد الأوطان)، فكراً كان أم إنساناً، هو الذي يسمح بالتقاط «عقدةٍ» أو انجراحات. فالإنسان، في تلك الحالة العلائقية والمجالية، قد يتَذبذب: إنه يصارع ويتأرجح بتكافؤ، ويفتش عن تسوية دفاعية، أو وسائل ناقصة لتوفير الاستقرار النفسي الذاتي والاعتبار الذاتي الفردي والنَّخْناوي.

5 ـ الآليانية تُلغي الفلسفةَ والإنسانَ والمطلق:

ينتقد الفكر الفلسفي العربي المعاصر، ولا سيما مدرسته الراهنة، المجتمعَ الآلويَّ [= الآلياني، معقَّدَ التكنولوجيا والمحكوم بثورات الالكترون والتواصل والآلة...]. هنا يُقال إنّه مجتمعُ نِمالٍ وقُطعان، وسلوكاتٌ منمَّطةٌ محكومةٌ بالآلة والانضباط والرقم، بالحركة الرتيبة واللاتفكير وندرة الحاجة للتفكير... والإنسان، في ذلك الفضاء البارد، أجوف؛ فهو بلا مشكلات أو هموم ما ورائية، ومتغذٍّ أو متحرّك داخل علائقية حسابية، تبادلية، مُسَلْعَنة، محسوبة سلفاً بإحكام وحتمية، فاترة وغير مشاعرية، خاوية من العواطفي والإنسانوي والكينوني (زيعور، قطاع الفلسفة الراهن...).

هنا أقول إني لا أتخيّل أو أزعم إذْ أعُدُّ، بسرعةٍ وقصداً للتعليم والتدريب أو لغايةٍ تربوية، أكثر من عشرين سِمةٍ منمَّطة تكوِّن وتُميِّز الشخصيةَ الأساسية [= الغرارية، المنوالية، القاعدية] في المجتمع الغربي. ولهذا المجتمع، بدوره أيضاً، خصائص نمطية أو ثابتة، عامة أو مشتركة... وكلها خصائص تُميِّزه، وتعطيه معنى خاصاً،

وشخصيةً أو حقيقةً مكرّسة له وبه (قا: عِلم الشخصية الأساسية).

في اختصار، وتكراراً للواضح، قد يبقى هذا الإنسان، في تلك الحضارة أو الاقتصاد، فاقداً لمعنى الإنسان، وحبيسَ الصورة وسلطة الإعلام. والإعلان، هناك، قد خلق إنساناً يشبه الحيوان الاستهلاكي، محكوماً بالحاجات المصطنَعة، أو التي تخلقها الدعاية. وأواليات الترويج الهائلة الأخطبوطية ولّدت شخصيةً فردانية، فاقدةَ الاسم والأغوار والحقيقة، مهووسةً بالحرية والدولار والواحدية، محاصرةً بهاجس الانعزال والاكتفاء الذاتي واللاتواصل، بالمِتَع واستغلال الأمم، بسراب الخلود، وبالضدّ روحاني... (را: دَوْلَرَةَ العقل والقيم والإله).

أ/ ... لقد مات الإنسان بمعناه الفلسفي، والديني، في نظام الدولة أو الحضارة الأحادية والبارانويائية، قائدةِ العولمة، وخالقةِ ثورة شبكة الشبكات، وصاحبةِ الرغبة بالهيمنة والإبعاد، المهووسةِ بالعقلانية الميكانيكية والمعنى التسطيحي التبسيطي للفكر والفن والشعر، للفلسفة والدين والإيمانات، للحياة والتاريخ والمعنى.

ب/ قد تدفع المبالغةُ في نقد الآليانية، القاتلةِ للمعنى والإنسان والفلسفة، إلى الوقوع في مهاوي الايديولوجي، والإنجرار وراء ما نودّ سماعه، أو نعجز عن الإتيان به. فالموقف المتّزنُ، الناضجُ أو الرشداني، يفتخر بالعقل الذي قدّم ثورات العلم، وهندسةَ البيولوجيا، وتكنولوجيا الفضاء والاتصال والاستنساخ وما بعد الآلة (أو ما بعد الصناعة المعقدة)، والمعاني الجديدة للمكان والزمان وللصورة والرقم والضوء.

6 ـ فلسفةُ اللافلسفةِ واللاإنسانِ واللاّمؤلِّف أو اللامفكِّر:

هنا نجد تسميات عديدةً لفكرة رئيسيةٍ تقول باللافكر واللاسببية، اللاحتميةِ واللاقانون، اللاذاتِ واللامعنى، اللامادةِ واللاطاقة، اللازمانِ واللامكان، اللاعلم واللاشيء...

فمن التسميات، إلى جانب الاسم الأشيع الذي هو ما بعد الحداثة، ثمة أيضاً: ما بعد البنيوية، ما بعد الآلة أو الصورةِ أو السلعة، ما بعد العلم أو التكنولوجيا [= التقانة] أو الشبكة أو الحاسوب، ما بعد الإنسان أو البشريةِ أو الألوهة...

7 ـ الفلسفة تجتاف نُسغ العِلم ثم تقوده. تفكرِنُه وتُنظِّر له وتُتوِّجه ولاتَنْتَهي:

ليس للفلسفة، في مدرستها العربية الراهنة، وجهٌ وحيد هو التنظير في الميتافيزيقا، في «عِلم الكليات»، في الكينوني أو الإنسانوي. الإنسان، كما يجب أن يكون، موضوعٌ للفلسفة، وهو أيضاً أساسي؛ إنه غرض من أغراضها الذي يسلتزم غرضاً آخر هو تدبُّر القدرة على المعرفة، ثم على تقييم المعرفة والأشياء والوجود. قد يكون سديداً توضيح دور الفلسفة، أو ضلعها، الذي قلنا أعلاه إنه متعلّق بالمعرفة. ففي هذا المجال، إنّ الفلسفة تنكفىء على نفسها، وتتجمّع وتغدو «علم المعرفة»؛ عند هذا الحال تغدو الفلسفة نظراً عقلانياً في منطق العلم وأجهزته، وفي أدوات المعرفة وبنيتها، وفي المنهجيات أو طرائق النظر... ثم هناك القسم الثاني منها، ألا وهو المنطق.

وثمّة أيضاً قسم أو ضِلعٌ ثالث للفلسفة في المعرفيات: فالفلسفة، هنا، على غرار علم الاجتماع العام أو عِلم النفس العام، تتلقّى ثمرات العلم كي تَضبط ذاتها وتَتعضّى. بعد ذلك، في المرحلة التالية، تُعطي لكل عِلمٍ رؤيةً شمولانية، ومعنى عاماً، وأنسنة، وتلازماً أو ترابطاً مع غيره من العلوم، وصلةً مع الجذع العام أو الأم، مع الفلسفة. هذا الأساس الأكبر للفلسفة هو هو الذي يفسِّر لنا لماذا وكيف تكون هذه سؤالاً وجواباً خاصَّيْن بهذا الإنسان الموجودِ في هذا الحقل والتاريخ والعلائقية، والقلِقِ حيال هذا الوجود والعقل والمصير، أو هذه الحياة والعلوم والاستراتيجيات.

8 ـ مقولة نهاية الفلسفة العربية الإسلامية بعد ابن رشد ليست نهائية.

عينة أخرى ـ مقولة القطيعة بين مَشرقٍ ومغربٍ في الفكر العربي:

تشوب مقولة البدايات نزعة أسطورية، والإنسانُ يؤسطِر بدايةَ كلِّ فعل، أو مبدأ، أو معتقد؛ يَصدق هذا الحال في قولنا ببداية العقل، أو الفلسفة، أو الحضارة... ولعلّ القول بنهاية للفلسفة، أو لفكرةٍ ما، أو ما إلى ذلك، لا يخلو من ضبابية غير عقلية، وتفكير أسطوري، وتوقّعاتٍ سحرية، وأيديولوجيا مسبقة، وأواليات دفاعية مطمورة... ومن الأقاويل الضدّ عقلانية، أو اللاعقلانية، قول معاصرين مفاده أنّ ابن

رشد، ومثله أيضاً ابن حزم أو كل الفكر المغاربي والأندلسي برمّته، كان قد أنذرَ أو بَشَّر بانتهاء الفكر المشرقي؛ وبنهاية الفلسفة المَشرقية؛ وبقطيعةٍ لها مع المغاربي.

أ/ بحسب ذلك الرأي، يَرفض ابن رشد تأثير الفكر المَشْرقي، أو ألغى قيمته وجدواه. وعلى ذلك، فإنّ الفكر المشرقي مختلف عن المغربي: فصلتْ بينهما هوة، أو جرت قطيعة أظهرت المشرقي ضبابياً، عرفانياً، مشوَّشاً، غير عقلاني، غير سببي، لا حتميّ؛ كأنه هرمسي، غنوصي، باطني، حدسي... وتَميَّز الفكرُ المغربي (ابن رشد، بَطَلُ تلك القطيعة والإلغاء)، بحسب ذلك النظر نفسه، بالعقلانية، والتأسسِ على البرهان، وإقصاءِ أجهزة الفكر العرفاني، ونقضِ النظامِ المعرفي البياني كما الكلامي المتأسّس على القياس والجزئي واللفظي.

ب/ إنّ المحاكمة لذلك النظر، الذي قيل إبان عصر ابن رشد أو الذي يُقال في الوقت الحاضر، لا تَلفظ عليه أحكاماً عامة؛ من نحو: إنّ ذلك الخطاب استفزازي، تحريضي، ساقط، مغلوط... فمن السويّ أن نُفسِح لذلك النظر؛ ويهمّنا جداً كل تفكير عقلاني، وكل تيّار نقدي، وكل أزمة داخل الفلسفة العربية الإسلاميةِ أو هذه الراهنة[1].

غير أنّ قبولنا بمبدأ التغيير أو التجديد، على يد ابن رشد بحسب قوله أو في القول المعاصر، لا يعني قبولنا البليد الكسول بواقع ذلك التغيير أو التجديد. إذْ لا يكفي للإقناع، أو للتفسير، مبدأ القطيعة أو الفصل أو الأزمة. فتفسير الفلسفة المغربية قديماً، أو فلسفة المعرفيات في المرحلة الراهنة، بذلك المبدأ الواحد الوحيد لا يستطيع أن يكون تفسيراً دقيقاً أو محيطاً، كافياً أو علمياً. ونهاية الفلسفة المَشْرقية، عند المغربي، يبقى قولاً شبيهاً بقولنا إنّ الفلسفة، أو المعرفياتِ على الطريقة النيوتونية، قد أزالتها المعرفيات الراهنة التي، هي بدورها وبحسب قول فلاسفة ما بعد الحداثة، آخذة بالأفول ثم بالانهيار التام. المُراد هو أنه في الفلسفة، تكون أقاويل من ذلك القبيل غير منتِجة، فاقدةَ الإمكان على التفسير الكافي النافي، عاجزةً عن التحليل والمحاكمة وتطوير المعرفة، تجادليةً، تنازعيةً أو مماحكات.

---

(1) قا: القول بعدم وجودِ القولِ الفلسفي عند العرب (واللاغربيين، بعامة) قديماً، وفي التجربة المعاصِرة، وفي مدرسته الراهنة. مرّ أنّه خطابٌ مَخْصيٌّ أو متوجُ عقدةِ الخصاءِ.

ت/ كي نفهم معنى القول بزوال نظريةٍ، أو إلغاء فلسفة، ينبغي علينا أن نفهم معنى القول بالتجديد الفلسفي أو بالقطيعة حيال نظريةٍ أو فلسفة سابقة. وفي بنية هذا التلازم، بين زوال القديم وبزوغ الجديد، مشاعر عديدة مختلفة الوضوح والصدقية. فالأهمّ هو أنّ التجديد هنا يكون عبارةً عن إعادة تعضية. لكأنّ المجدِّد يتوجّس بأنّه أعاد تنظيم المعنى أو الحقل، أو أعاد ضبط البنية والوظائف والتوجّهات... وهذا ما نلحظه في المدرسة الفلسفية العربية الراهنة: إنها تَتعلّم وتَستوعِب، وتُقدِّم صوغاً جديداً للعقل والإنسان والتواصل داخل عالم محكومٍ بالآلة المفكِّرة، والحاسوب، والأنظمة الرقمية، والثورة الالكترونية، والبيولوجية، وما إلى ذلك... ومقولة موتِ الفلسفةِ العَرَبْسِلامية، أخيراً، تنطبق عليها أحكام الفلسفة النقدانية على مقولة «موت المقولات».

9 ـ الموتِّر أو المقلِق والاستجابة.

محاكمة مقولةٍ ممثّلة:

يقلَق الفكرُ الفلسفي، ومن ثم يتحفّز مفتشاً عن الاستجابة الكلّية والرشدانية، إذْ يفكّر في المتغيّرات والقيم المستجدّة، أو حين يحلّل أنماط التعولم والتفكير والسلوكِ المعيوشة (قا: الحاسوب، تأليه الصورة والدولار والمرئي...). ومن جهة أخرى، مُكاملةٍ ولصيقة، ينتقد الفكرُ الفلسفي ثورات العلوم، والمعنى الجديدَ للإنسان والمجتمع والفكر. وبتلك المحاكمة، أو القراءة الشمولانية والعقلانية، تقيم الفلسفةُ المستقبلانية (أو ذاتِ النزعة المستقبلية) نسقاً مرناً للتفكير بالعقل والأَيْس، ولفهم الإنسان القادم وكينونته أو إنسانويته وتحقّقه، ولإشباع حاجات مجتمعه إلى العدالة، والحريات، وحاجات المواطن إلى المساواة أمام القانون، وإلى الفَرَح واللقمةِ والسعادة.

ما هو المُراد؟ أي ماذا بعد هذا؟ المُراد هو ضرورةُ التفكير في الجاري على الأرض، في القائم أو النافذِ بتأثيرٍ من القلَق على الكتاب الورَقي (مأخوذاً بمثابة عيّنةٍ تمثّل مقولة النهايات) والثقافة المكتوبةِ المقروءة، وبخوفٍ من غياب المؤلّف وحضورِ

النَّصِّ «الجاهزِ» والبنية أو الصورة المتسلِّطةِ المهيمِنة. إنّ التفكير في بنيةِ المأزق يقلِق الوعي، ويستولِد قوة؛ فالتفكير هذا سلاحٌ، وحافزٌ يتحوّل إلى إرادةٍ للتغيير والتخطيط، لإعادة النظر ولتجاوز الإحباط.

10 ـ من أسطورة النهايات والإلغاءات والقطيعات إلى إعادة التسميةِ وإعادةِ المَعْنَيَة.

اختيارُ مقولةِ «موت الكاتب» بمثابة عيّنةٍ أخرى ثم محاكَمتُها:

أ/ تكون الفلسفة، الفلسفةُ التي تعيد صوغ دورها وموقعها أو حقيقتها وطرائقها، نظراً أشملياً يُعيد النظرَ في معنى الرشد والعقل والبيئة، ويؤنسِن العولمةَ والعلوم والتواصلية، ويضبط سلطانَ السلعة والصورة والدولة. . . الفلسفة، في المدرسة العربية الراهنة، تتدبّر الواقع والخطابَ والأفكار أو الممارسات والأشياءَ واللغة، في الفضاء الراهن المنفتِح بلا تلبّثٍ على المتغيِّر والمتنوّعِ والجديد. وبذلك التدبّر تتحوّل تلك الفلسفة إلى طاقة وقوى، إلى فاعلياتٍ وإمكاناتٍ تستطيع تعضية التكييفانية (النقدانية، التغييرانية، الخ) التي تَتَعلّم وتَتَجاوز حيال أفاهيم أو أفكارٍ من نحو: تكسّرُ المرجعيات والمرتكَزات والثوابت، انتهاءُ الذاكرةِ والمطلَقِ، تشظّي الإنسانِ والمركز، موتُ الفلسفةِ والهوية، رفضُ الاستقرارِ والاستمرار، تغيير دائمٌ في المعنى والنمط، في الفكرِ والخير، في الفوضى والعقل. لذا، تَصقل الفلسفةُ التكييفانيةُ مجالَ الإنسان والحياة والمصير، وتُبَنْين أو تُعضّي ـ مخضِّعةً للقيمة والمعيار والأخلاق ـ محتمَلاتِ الآلة المفكّرة، وأسطورةَ الرقم، وهيمنةَ الصورة أو السلعة، الدولةِ أو المؤسَّسة.

ب/ قد لا تخلو من هَلَعيةٍ طِفليةٍ ومخاوف ضبابية مقولةٌ تُفيد بموت الكتاب، واستبدادِ الصورة، وتَسلّطِ وسائط الإعلام وحقولِ التَّقْنَنَة. فلعلّ الكتابَ فاعليةٌ أو نشاط لا يموت تأثيره ودوره؛ وتَتَغيّر الرؤيةُ إلى ما نراه اليوم مَرَضياً، مُرعِباً، غير سويّ، قاتلاً للكينوني والقيمي. في عبارةٍ أوضح، ينفعنا تنافسُ المقروِ والمرئي المسموعِ على تقديم المعرفة. بِتْنا نقول: ليس الكتابُ إلى زوال، لا سيما إنْ أعاد التدقيق في طرائق إنتاجه للفكر، أو تقديمِ المعرفة، أو نقلِ المهارات والرموز والخبرات. ويَستطيع

الكتاب، والكلمةُ المقرؤة، النجاحَ في ميدان التنافس مع الأقراص والشاشةِ والصورة، مع الذاكرة الرقمية والآلةِ المفكِّرة والأنظمةِ الحاسوبية، مع البرامج، وشبكةِ الشبكات، وعالَم ما بعد الذكاءِ الاصطناعي وعلمِ النفسِ المعرفي والعلومِ المُتقنَنة.

يَصدق ذلك الحلّ، ذلك التفكيرُ أو الخطابُ في مقولة «موت الكتاب» (مُحلَّلةً مقروءةً بمثابة عيّنة مختارة)، على المقولات الأخرى التي مَرَّ ذكرها أعلاه؛ وعلى تلك التي تُشكِّل قطاعَ «الفلسفةِ العملية»، أو «الفلسفةِ الثانية»، الذي هو قطاع ينطوي على دراسة الفكر كما الفلسفةِ والاستراتيجيا لمِعضلاتِ أشهرها: مستقبلُ البيئة، التلوّث، التصحّر، القنبلة السكانية، الفقر في المسكونة، الأمية، الصحةُ الجسديةُ والنفسية، العدالة المجروحة والهاربة أبداً، موضوعات أخرى يَحْرثها العِلمُ باقتدارٍ ليس للفلسفة.

11 ـ أُشمولة. ميدان الفلسفةِ العدميةِ النزعةِ يُحاوَر ولا يُطرَد.

الميدانُ المكرَّسُ للفلسفة الغربية فرعِيّ وغير عامّ، خصوصي وتخصّصي.

ميدان «المابَعْداتِ»، كميدان النهايات أو البدايات، يُعيد الضبطَ ولا يُلغي:

مَرّ أنّه ليس هو الفلسفةُ، ولا هو الفلسفةُ بامتياز، **ميدانُ الماورائيات**، ميدانُ الأنطولوجيا، بحسب التاريخ الغربي للفلسفة. والتعلّم والتجاوز، حيال الفلسفة الغربية عبر الرابوع الألماني (كانْط وهيغل، نيتشيه وهايدغر)، لا يعنيان أنّها هي وحدها الفلسفة، أو الأرقى، أو الأحقّ بحمل التسمية وبتمثيل العقل أو احتكاره. وتدبّر **الفلسفةِ الغربية ميدانٌ من ميادين المدرسة العربيةِ الراهنةِ في الفلسفة والفكر، في الفلسفة الأولى**. وهو ميدانٌ، بعد ذلك كله، يبدو لي محكوماً بمبدأ عميقٍ مطمور مفاده أنّ عاملاً ما يفسِّر الفكرَ والتاريخ أو الوعيَ والفلسفة. فالفلسفة كانت تتفسّر بالصورة؛ ثم يأتي من يَرفض ذلك ويطرح بديلاً هو المادة. وهكذا هكذا؛ بحيث أنّ العامل «الحاسم» كان: الأرض أو الموقع أو المكان، السلاحَ أو القوة أو البطل، الاقتصادَ أو المال أو الصناعة، الزراعة أو الأيديولوجيا أو الدين، الفكر أو العقل أو الإيمان... هنا لُعبة... فهنا تطوير، وبَثّ ديناميات، وصراع... هذا يجعل المركز كلَّ شيء والمفسِّر لكل شيء؛ ثم يأتي آخر ليضع المطلَقَ أو الأطراف، اللغةَ أو المناخ،

المجتمعَ أو الفرد، العائلة أو السياسة أو العِلمَ أو أيّ أفهومٍ ضخم آخر (را: عِلم التقدّم الحضاري).

أخيراً، إنّ الأهَمّ صار الآن معروفاً: بعد القول إنّ الأونطولوجيا (الأيسيات) هي الأهَمّ والأعظم، صار الأهمّ هو أن نقول إنّ الأونطولوجيا هي بلا أهمية وبلا جدوى، فارغة، وهراء... وبعد ذلك صار لزاماً أن يُطرح البديل؛ وبذلك فإنّ المعرفيات (الأبستمولوجيا) هي الأهَمّ والأعظم... وبعد نسيان النظر في الخيرِ والفضيلة والأخلاق صارذلك النظر نفسُه هو المنقِذ والأهَمّ.

في عبارةٍ أخرى، بعد التمركز المؤسطِر المقَدْسِن حول الإنسان أتت مرحلةُ نقضِ ذلك. وهكذا ولدت مقولة موت الإنسان؛ وقبل ذلك كان موت الله؛ ثم ظهرت على الشاشة مقولات النهائية لِـ: القِيمة، السببية، الخير، السعادة، الميتافيزيقا، الفلسفة العربية الإسلامية، العقل العربي، القول الفلسفي عند العرب المعاصرين، الفلسفة الغربية، التاريخ، الهوية، الذات، القومية، الاشتراكية، الحداثة...

تحاوِر المدرسة العربية، مثلما مَرّ، تلك المقولاتِ العدميةَ النزعة، وتلك الإلغاءات والقَطْعات والانتهاءات؛ وليس هو بلا فعاليةٍ كبيرة الخطابُ الذي مَرّ أننا أسميناه: اللاءاني، الليساني، العدماني، السَّلْباني، الهتكاني...

الفصل الثاني

الوعيُ النَّحْناوِيُّ المتحرّكُ بالحرية والأبعادِ المسكونيةِ
في
الإنسان والمجتمع والدارِ العالمية

I

1 ـ عبد الناصر، الحاجة القوميةُ إلى الوعيِ بإمكان النجاح والابتكار:

كُنّا، كطلابٍ في جامعةٍ أجنبية، بحاجةٍ إلى تغطيةٍ حضارية يوفِّرها لنا الخطاب القومي. وكانت الناصرية نظريةً حيّةً متناقِحةً في النّحنُ الابتكارية الواعِدة، وطاقةً أو إمكاناتٍ كي نتعزَّز ونَشعر بالانتماء إلى وعيٍ جماعيّ يُشبع الحاجات الثانوية، والدوافعَ الأساسية، ومن ثم إلى تحقيق التوكيد الذاتي داخل أمّةٍ قادرةٍ على الإنجاز، وبناءِ المستقبلِ تبعاً لنظريةٍ في «التكيّف الحضاري» الإسهامي الانتصاري. وكان جمال عبد الناصر أحد الذين أسهموا في مَنْح الطالب، في غضون الخمسينات والستينات، وعياً بإمكان النجاح في الحرب ضد سيطرة السياسة العربية العصابية؛ وفي المجابهة العقلانيةِ للصراع الحضاريّ مع الغاصبين العابرين (الصهاينة)، ومؤيّديهم الأوروميركيين؛ ولمفاعيل الإخفاق العامّ، وللخوف المسبَقِ الإرغامي من الإخفاق ومن النجاح نفسه.

ومرّةً أخرى، إنّ الخطاب الفلسفي في الوعي الجماعي، في النَّحْناوية المُوَغْيَنَة، في الذات أو القوميةِ أو الهوية، يَبْني ويَستوعِب: إنّه يبْني طريقاً إلى المستقبل، ومكانةً في حضارة البشريّ، ومكاناً في التاريخ؛ وهو خطابٌ يَستوعِب الانهزاميَّ والمنجرح، وقَلَق العَجز والخصاء، ومشاعر الدونية أو كرهِ الذات، وعُصابَ احتقارِ النَّحنُ وما إلى ذلك من أفكارٍ استحواذيةٍ قَهْرية.

2 ـ الاصطدام الأول بين الفكر والحماسة، بين ق. زريق وبيني:

كنتُ طالباً في الثانوي، في أوائل الخمسينات، حينما استمعتُ إلى محاضرةٍ ألقاها قسطنطين زريق موضوعُها القومية العربية. أتذكّرأنّي قُلتُ لزميلٍ من المشاركين: لم تعجبني أفكار المحاضَرة، ولا هي بمستوى الشهرة السياسية الفكرية لصاحبها. وتدخّل، بغير استئذانٍ، طالبان آخران[1]: اتّفقا ضدّي على أنّ المكان ووظيفة الرَّجل لا يَسمحان له بالتمادي، أو التعبير الحرّ عن أفكاره. لقد كان احتجاجي على انعدام الأكاديمي، والعجزِ عن استجلاب التصديق، ونقص الدينامي و«الحَميّة». ورفْضي الآنذاكي للشعور بالارتياح استولده ونمّاه حاجةُ الجمهور المستمع إلى أن تُفضَح أميركا، ونُنشِد لفلسطين الحرّة، ونُسفِّل الرئيس العربي العميل، أي القاتلِ لأنه مقتول: القاتل لأمّته إطاعةَ «المقتولِ» لأسياده المتغلِّبين.

3 ـ حالة انجراحٍ ثانية. من الإحباطِ إلى الإقرار بأهمية زريق والمعتدِلين:

وكان ردّ الفعل عندي، في حالةٍ لاحقة، دفاعياً أي غير مباشر، وغير عقلاني. ففي قطاع الاستجابات الانفعالية، داخل الذاكرة، أستعيد الآن ذكرى نقدٍ وضعتُه على كتاب ق. زريق، في معركة الحضارة (بيروت، 1964). لقد أرسلتُ له المقال النقدي، وإذْ كنتُ طالباً متحمّساً وقليلِ اللياقة في التّعامل مع المحظوظين، فإنّي لم أمدح[2]. لقد ظننتُ أنّ الأجدى هو أن أُشير إلى ما بدا لي أنّه مبذول في الأسواق، ومعرفةٌ من النمط الذي يَسْرد، ويكرِّر أو يتوجّه إلى الطلاب الجامعيين (را: العقلية التلميذانية). لم يتكرّم الأستاذ، في الجامعة المدلَّلة، والمفكّر السياسي، بأدنى ردّ... ثم، فيما بَعد، بانت الأمور على نقيض ما ظَنَنتْ؛ فندمتُ على الموقف الطفلي الذي حَكَم

---

(1) هما: واحدٌ كنتُ أتوقّع له أن يتحوّل إلى نزيل سجون، أو إلى مُقامر. أمّا الثاني فكان رقيقاً، عالي التهذيب؛ ولعلّه نجح فيما بعد في عالم اللوحة.

(2) أُكرِّر، معتذِراً، أنّ اعتمادَ الذكريات، أو الخِبرة الشخصية، مقصودُه غير نرجسي ومن ثم غير عدواني. يَهمّنا أننا ننطلق من المحلي والعياني، من الفضاء أو التراث الأهلي المعيوش وليس من فضاءٍ «مطلق»، مجرَّد، مُجافٍ أو جارح.

سلوكي الآنذاكي؛ إذْ لم يكن هنا «النّضج الوجداني» هو الحاكم أو المرشِد. وليست الرغبة بالانتقام، كما أرى اليوم وأُحلِّل، سوى أواليةٍ ناقصةٍ أو حيلةٍ ظَرْفية، وهروبٍ أو حصنٍ سلبي وعَطوب.

4 ـ الجامعة اللبنانية تقبض على البحث في الفلسفة النحناويةِ والفكر القومي. استيعاب جامعاتٍ و«قوميات» أو أيديولوجياتٍ فرعية:

تمكّنت الجامعة اللبنانية، وعلى يد كلية الآداب تحديداً، من التفوّق في دراسة التراث العربي الإسلامي، والفكر العربي القومي. ولكأنّ بالجامعة المدلَّلة تعبت أو رغبت بغفوةٍ ارتياحٍ بعد أن أعطت شتلةً فكريةً جديرةً بالذكر تمثّلت بالمرحوم ق. زريق؛ وكثير الطنطَنة شارل مالِكْ، وماجد فخري العاملي (من جبل عامل، جنوب لبنان)... هذا، في حين أنّ اللبنانية أعطت عمر فرّوخ، ومحمد عبد الرحمن مرحبا مع من إليه من جماعة «الفلسفة في العالم والتاريخ وللمستقبل» التي حرثت في النَّحْناوية القومية الكبرى، وفي المحاوَرة الاستيعابية والنقدية للأيديولوجيات الفرعية. (را: زيعور، صراع التيارات المتشدِّدة...).

5 ـ إضعاف آخر للمدلَّل والمدلَّلة:

بَعْدُ، وأيضاً، سرعان ما نجحت الجامعة اللبنانية في تقديم مجلة أكاديمية. أتذكّر «دراسات» التي تحمّلتْ أثقالها كليةُ التربية. ولا تستحقّ الذكر مجلات أخرى لم تكن تُنتِج أكثر من بضعة أعداد. هذا، ولعلّنا لا نقع في خداعٍ بصري، أو بَصيريّ، إذْ أرى أنّ مجلة «الباحث» نفسها، التي صدرت للمرة الأولى في باريس ثم تولّيتُ مع عمر فروخ رئاسة تحريرها، مجلةٌ تعود بطريقةٍ أو أخرى إلى الجامعة اللبنانية. كَتب فيها «وطنيون»: علي أومليل، هشام جعيط، حمدي زقزوق، محمد جلوب فرحان، أحمد ماضي... هنا أضعفتْ أجموعةٌ من المجلات «الوطنية» كثيراً من السلطة الرمزية لمجلاتٍ كانت تُصدِرها، أو تَحضنها، هذه أو تلك من الجامعات الأجنبية، والقوميات الفرعية، في بيروت.

1 ـ عِلم الحضارة. قطاعٌ مستقلّ داخل المدرسة الفلسفيةِ العربية.

مكانة زريق في الواجهة لكن ليس في صفٍ أماميٍّ أو أوّل أو متقدِّم:

نستطيع تقرير قولٍ يؤكّد وجود علمٍ للحضارة مكرَّسٍ داخل الفكر التنويري المحْدَث العربي. وذاك عِلم له مجاله وطرائقه، تاريخه وأفهوماته وحتى أعلامه أو منتجوه الكبار. هنا يُعدّ زريق متأسِّساً على مصطلحاتٍ رُكْنِية، من نحو: الصراع الحضاري، الهوية وحضارة الغدّ، الأمة والقومية، الثقافة والفكر التاريخي... والكُتب التي تبحث تلك الموضوعات، داخل الفكر العربي، قليلة. كلّها تدلّ على فكرٍ واثقٍ من نفسه، ومنفتِح على الآخر، وعلى حقّ الاختلاف وجدوى التعاون العَبْر حضاري والبَيْن حضاري. والأهمّ، هنا واليوم هذا، هو أنّ الفكر العربي الراهن، في قطاعه المكرَّس لدراسة الحضارة، لم يَعرف أعمق من نظرية كلّ من ز.ن. محمود وعبد الرحمن بدوي في رؤية الحضارة العربية الإسلامية للوجود والعقلِ والقيمة[1]. لذلك هربتُ إليهما... لكنّي خسِرتُ من نقل اهتمامي بكتاب ق. زريق في الحضارة إلى كتاب زميلٍ تأخّرتُ كثيراً حتى اعترفتُ لنفسي بأنّه كتاب لم يكن حَسَن الأداء، وذا مردوديةٍ متوسّطة[2].

2 ـ رائزُ عدِّ المفاهيم المفتاحية. نقدُ مصطلحاتِ زريق:

ليست كثيرةً هي المفاهيم (الأفهومات، المصطلحات أو المفردات التقنية الرُّكْنية) المفتاحيةُ في فلسفة الحضارة عند ق. زريق. وهي قابلة لأن تعاد إلى بعضها البعض؛ إنّها تتناضَح، وتتكامل؛ وقد تتقلّص بحيث تغدو حفنةً محدودةً محصورةً، بل ولعلّها تتلخَّص في مفردةٍ واحدة أو اثنتَيْن... الأهمّ هو أنّ تلك المفاهيم ذابت في الثقافة العربية التنويرية، وعند المخطِّطين، و«أنبياء التنمية»، والقائلين بنظرياتٍ عريضةٍ

(1) را: زيعور، فلسفة الحضارة ومَغْنية المجتمع، صص 204 ـ 224.

(2) لم يتأخّر الكاتب نفسه عن الاشتهار كمصابٍ بهَوَس الاختلاق، فقد ازدادت مع الأيام والمِحن أو مع نجاحاته الوهميةِ الهذائيةِ السِّماتُ الميغالومانية عنده. كما ازداد غرقه في هوسَ العظمة والاضطهاد المتوهَّم، وبالتالي في الظلام...

يُطلَب منها أنْ تنقل إلى مجتمعٍ قوامه العقلانية والبُعد الكوني، الواقعانيةُ ومنطقُ الحداثة، العِلمُ والتِّقانة [= التكنولوجيا]، التصنيعُ شديدُ التعقيد، الولاء القومي والتواصليةُ العادلة و«المجتمع المدني» الفعّال، إشباع هَرَم الحاجات الحضارية للفرد والجماعة والوطن.

3 ـ عِلم الحضارة. مجال الحضاريّات وقوانينها.

ميوعةُ مصطلحات الخطاب العربي المعاصر في تجديد الحضارة والنحناوية:

من السهل نقد مفاهيم خطاب الفكر العربي الحديث التنويري، ثم ما بعد التنويري، في تجديد الحضارة[1]. قد تكون خاصّيةً إيجابيةً كثرةُ التسميات أو الصفات التي أطلقناها عليه؛ إلاّ أنّها، من جهةٍ مقابلة، خاصية قد تدلّ أيضاً على ميوعةٍ ورخاوة، وعلى غرقٍ في الجزئيات والتفاصيل، وقصورٍ في الرؤية الأشملية والمنهج التوحيدي... فمنذ ما بعد منتصف القرن الثامن عشر، وما قبل ذلك أيضاً، اغتنت الذاتُ العربية بمفاهيم ذات شحنةٍ حضاريةٍ ومنطقٍ استراتيجي، من نحو: إصلاح، تجديد، تحديث، العَصْرنة، الأَوْرَبة، المعاصَرة، المجتمع العصري والعقلية أو الشخصية العصرية، تمدين، تطوير، الحداثة، ما بعد الحداثة، الانتقال إلى العِلم، العقلانية، التصنيع. وثمّة أيضاً مفاهيم أخرى تجديدية للحضارة أُضيفتْ؛ منها: إعادة الضبط، إعادة التسمية، إعادة التعضية، إعادة المَعنَية، إعادة التأهيل أو البَنْيَنة أو التكيّفِ أو تعلّمِ سلوكاتٍ جديدة فالحة مع اسقاطٍ نهائي للفاشلة.

وهناك، بَعْدُ أيضاً، حَفْنةٌ أخرى تدور حول: التخطيط، التنمية، الاشتراكيات، العدالة الاجتماعية، المستقبليات (علوم المستقبل) والعقلية المستقبلانية، الحرية...

تُدرج تلك المفاهيم، بحسب ما تَرى المدرسةُ العربية الراهنة في الفلسفة وعلم الحضارة (والعلوم الإنسانية بعامة)، تحت عنوانٍ كبير عريض هو فلسفة التغيير. فالتغييرانية فكر شمولاني، متناقح باستمرار، واستراتيجيا في التكيّف الحضاري

---

(1) سبق الكلام عن تأسيس ميدانٍ عام، أو عِلم (بالمعنى الاجتماعي أو الإنساني للكلمة) يكرَّس لدراسة الحضارة؛ را: زيعور، فلسفة الحضارة ومَعْنَيَة المجتمع...

الإسهامي الخلاّق على صُعُد المواطن، والحقل، والنّحنُ. . . أمّا المَقولُ الشائع الذي يرى أنّ الفكر العربي الراهن يكرّر مفاهيمه وخطابه منذ آخر القرن السابع عشر، فهو مقولٌ يُخفي خوفاً من النجاح، وتقييماً عُصابياً للإنجازات، وتحليلاً ناقصاً للتنمية التي تحققت والتقدّمِ الذي تَعَمّق وتَفاقَم.

4 ـ قطبا النظرية الواحدة في القومية العربية ونَحْناوِيَّتها الحضارية المفتوحة:

ربما لم تكن التصوّرات «الكلاسيكية»، عن القومية العربية، طفليةً وحماسيةً قبل أن تأتي موجةُ تحديدٍ وتدقيقٍ كان ق. زريق، أو حِزبٌ ما، من بين ممثّليها. فمنذ البدايات، كانت النظرية العربية في الأمة، ومن ثم في التاريخ والمستقبل، مُنشطِرةً إلى تيارَيْن: الأنا العربيةُ التي تَبحث عن ضبط الذات داخل حقلٍ اجتماعي سياسي مُحْكَمٍ ودوغمائي؛ والأنا العربيةُ التي تنطلِق وتتنظّم [= تَتَعَضّى، تَنْبَني. . . .] باحثةً عن الفضاءات الدمقراطيةِ الحرّة، ورافضةً للتصلّب، ولمعاداة الأيديولوجيات الفرعية المختلفِة، وللتعدُّدات. . . هنا يكون التيار الثاني متركِّزاً على قيمِ الوضعية والتجريب، وعلى مقولاتٍ من نحو: الحرية، الشورانية [= الدمقراطية]، الروحية الآليانية، الفرد المُشارِك أو العامل الاجتماعي، التطوّر المستمرّ، الصيرورة. . . وفي مطلق الأحوال، إنّ الخطاب العربي المعاصر وما بعد المعاصر يتمركز على نقطةٍ قوامها أو أجزاؤها هي: العقل، العِلم، الآلة، الوحدة، النقد، الصراع، الاقتصادي، الدار العالمية ثم التعولم. . . والخطاب القومي وما بعد القومي (أي القومي المُحْدَث، المنقَّح والمنفتِح) خطابٌ لم يكن قطّ إلاّ صراعياً: فهو قد تطوّر؛ ثم هو انتقل من الشكل الأحاديِّ الفجّ إلى نظريةٍ تَقْبَل التنوّعَ والاختلاف والتعدّد، وتُشدِّد على المرونة والحوار والروحية الواقعيةِ النزعة.

5 ـ العامل القومي يفسِّر الاعتبار الذاتي عند الفرد، ويزخّمه:

إنّ الشعور بالانتماء إلى «نحنُ» عربيةٍ متماسكةٍ يَمْنح الفردَ وعياً بالاحتماء المعنوي، والاطمئنانِ إلى المستقبل. ولعلّ الوعي القومي يحكُم مفاعيل أخرى إيجابيةً وضروريةً من أجل الصحة النفسية الاجتماعيةِ للأنا، والأنتَ، والنَّحنُ. هنا يكون ذلك الوعي حافزاً

اعتبارياً، وأباً مثالياً، وأُمّاً معنويةً عطوفة، ومولِّداً للثقة بالذات، ومؤكِّداً للقدرة على المجابهة والاستجابات الناجحة، ومعزِّزاً للمشاعر بالاستقلال والإسهام والفردوسية، أو بالمحاكمة والتجاوز والتفوّق، أو بامكان تحقيق هرمِ الحاجات الحضارية.

حاجة المواطن إلى الوعي بقوة الجماعة لا تقلّ أهميةً ومردوديةً، من الوجهة النفسية، عن الحاجات الثانوية والدوافع الأساسية اللاأبُدّيّة من أجل تكوين الشخصية الابتكارية الحسنةِ التفاعل مع الحقل الوطني للنّحنُ، ومع الآخر القويّ، وفي العالم. وذلك الوعي بالقوة، كما الحاجة إلى النجاح، عامل نفسي يوفّر الطاقة المتمرِّدة، ويدعّم البحثَ الواعي واللاواعي عن الانتصار على العوائق والمحبِطات، على الكهلانية والانجراحات. وفي كلامٍ أخصر، إنّ الشعور بالجماعة القادرة الحامية إمكانٌ وفعالية كيما نعيد تنقيح الذات وتأهيلها، ولكي نعرف وننتقِد الخبرات القديمة والصدمِية بغية استيعابيها. . . بذلك التشخيص للانجراحات الجماعيةِ المنشأ وأمراض الواقع، ولِما هو غير سويّ وغير تكييفي داخل الوطن التاريخي، وبتلك الطريقة الحداثانية في المعالجة، يغدو ممكناً جداً إعادة تعلّم سلوكاتٍ حضاريةٍ خاصةٍ بالإنسان المعاصر، وبثورات العلوم الراهنة، وبالعقل المستقبلاني والمؤنسِن.

6 ـ أمراض خطابِ النّحنُ الفرعيةِ المتشدِّدة. باتولوجيا التعصبِ والتشرنق.

مزالق الثقافة الجزئية المُجَزِّئة ومنحدَراتُها:

لا نُنكِر قيمةَ الأجزاء المكوِّنة للشكل العام؛ ولا تَفاعلِ الأجزاء فيما بينها، وبالتالي فيما بين كلٍّ منها والكُلّ الواحد الأجْمَعي. وليس سويّاً أن تنقفِل الثقافات الفرعيةُ على بعضها البعض، وأنْ تحاول إزاحة الكُلّ، أو إبداله، أو إلغاءه. . . إنّ ثقافةً فرعيةً في لبنان، على سبيل الشاهد، تُهَيّء لأن تقتل نفسها بأداةٍ هي من صُنع يَدَيها. وهكذا فإنّ خطاب النّحنُ الفرعية يقود إلى التفكيك المُفتِّت والتدميرِ الذاتي إنْ تصلَّبْ؛ أو إذا تشبَّث بالميثوماني وبالتمركزِ حول الأناني والمظنون، والتخيّلي والسلبي، الحنيني والطفلي، الانشطار النفسي الاجتماعي واللاَنُضوج الإنفعالي.

قد تقع الثقافات المتضمَّنة، الثانيةُ المكانةِ، في المَرَض النفسي الجماعي. كما أنّها مهيّأة لأن تتضخّم وتغدو نُفاجيةً واستنفاخاً لأنها تتغاذى مع المخيَّلة المنفلِتة،

والعواطفي، والفصامي، والانشطارِ المسفِّلِ المنرجِس، والرغبة بالجبروت اللفظي والوهمي، والحُلُمِ والحكايا والأساطير، وشتى الأواليات الدفاعية التي قد تعطّل القدرة على إدراك الواقع والتاريخ يكون بغير تزييف أو التباسٍ للمدرَكات.

7 ـ القومية والحُلم والأسطورة والخِيلة. أمراضٌ أخرى في الفكر القومي.

وحدة الوظائف وتشابه القوالب أو النظام الفكري.

لابدّيةُ إعادةِ صقلِ الميدان والأفهومات عُمُقياً وبغير استكفاء:

القومية حلمٌ جماعي. وهي «أسطورة» مُخضَّعةٌ للصياغة على نحوٍ يبدو الأفقُ باهراً وواسعاً، وطريقاً شاملاً إلى السعادة وتحقيق الفوز، ونظراً جذّاباً متملِّقاً في الوجود والمستقبلِ والتاريخ. وللقومية وظائف هي عينها وظائف الحلمِ أو الأسطورة، السيرةِ كما التأرخة، الحكايةِ والخيلةِ كما الكرامةِ الصوفية. فهذه القطاعات الأنثروبولوجية كلها ضرورية من أجل استمرار الحياة، وكلّها نافعةٌ فاعلةٌ من أجل التطهّر واستعادةِ الاستقرارِ النفسي. وما ذلك إلا لأنّ الأواليات التي يقوم عليها الحلم أو القومية أو كتابةُ التاريخ ليست سوى أجهزةٍ دفاعية. وليست هذه الدفاعات مباشرة، فهي على الأكثر رَيْثية وتعويضية. وهي وسائل ناقصة، وسلبية، ومتنكِّرة للواقع أو حتى انسحابية وتبريرية (را: أواليات الدفاع)؛ من هنا تتدفّق لا بُدّيّةُ إعادة طرحِ الأسئلة والتدقيق في معطيات تلك الميادين[1].

---

(1) هي كلُّها، عِلم النحنُ وعِلم الحلُم وعِلمُ التاريخ وسائر العلوم الإنسانية، تقدِّم «معلومات» وليس حقائق، أو وقائع، ثابتة ونهائية أو قَطْعية ومطلقة.

II

1 ـ النظرية التحليلنفسيةُ الإناسيةُ الألسنيةُ في «الذات العربية».

تطويرٌ وتجاوزٌ للنظرية في العروبة المؤسطَرة أو الحُلمية والحَدْسية كما الخِيلية:

ليست «النظرية النقدانية الاستيعابيةُ في الذّات العربية» بديلاً جديداً عن النظريات التأسيسيةِ في «القومية العربية»؛ ولا هي مختلفة كثيراً عن النظرية المُحْدَثة (الراهنة والمستقبلية) في العروبة الحضارية أي المؤسَّسة على قيم الحداثة، وفلسفةِ العلم الراهنة، وروحيةِ فكر ما بعد الحداثة في مجالات الاقتصاد السياسي والإعلام والرقم...

لا شكّ في أنّ نظرية الذات العربية طوَّرتْ وبلورتْ المفاهيم القومية، وتجاوزتْ باستيعابٍ نقديّ الأيديولوجيةَ العربيةَ المعاصِرةَ التي تمركزت على أفكارٍ كبرى مفتاحية؛ من نحو: الهوية، الأصالة، العقلية العلمية، السلوك العلماني، الديمقراطية، المضمون الاقتصادي الاجتماعي المخطَّط والمتوقِّد، الحرية، التقدم المتنوِّع المتكامل، وحدة المختلِفين المتحاورين، التطوّر... وكذلك فإنّ النظر النفساني في الذات العربية تخطّى الخطابية، والنداءات الصوتية المضجِرة الداعية إلى الأخذ بالعلم، والتخطيط التنموي، وتحرير العقلية من الخرافي والضّد عقلي، والتخلّص من القوالب

الفكرية المسبقة والتقليدية المعهودة. والصراخات من هذا القبيل التأنيبي قد غدت، في أجهزة الفكر الفلسفي العربي الراهن، نظراً تحليلياً، وتفسيراً لِما هو مُسْبَق ويقيني، ولِما هو ناقص التكييفِ أو ضعيفُ القدرةِ على التغيير والتقدّم الحضاري (را: التحليل النفسي الإناسي الألسني للذات العربية، 15ج).

وبَعد، فالنظر في الذات العربيةِ يتميّز بأنه واقعاني، نقداني، نظراني، تفكّري، حضاري، كونيّ. فقد جرى تجميع السلوكات المنجرِحة؛ ومن ثم جرى تشخيصُ اللاّسويّ فيها، وطَرحْنا الحلول الأجدى أو الأقدر والأسرع. وهكذا، وعلى سبيل الشاهد، فقد وضعنا أمام الوعي الناقد التنويري قطاعَ الخرافات والأساطير، والمنمَّطات، والتربية، وإشكالياتِ اللغة، والخطاب الشفهي، وشتّى قطاعات الإناسة. ولم نغفِل التفسير، وبالتالي صياغة العلاجات، أو إعادة التعضية والتأهيل لِما هو معوِّقات معرفية، وعوامل صدٍّ وكفٍّ للذهن والسلوكِ والتواصل.

ويتميّز الفكر الفلسفي العربي الراهن بأنه يُعيد التدقيق في تحليلاته وأسئلته، ويغيِّر تفسيراته وذاتَه وقيمه، أو يتعقّب المساحات الفكرية البور والمعتِمة، ويُراجِع ما لم يَنجح، أو ما لم يتعمّق ويتوسَّع. . . ذاك ما يَصدق أيضاً في صدد النظرية الراهنة في الذات العربية؛ وهذه قد نجحتْ، أيضاً. وينجح، بَعدُ أيضاً، الفكر الفلسفي العربي الراهن لإنّ كلاً منهما لا يقع في الندب أو التضخيم الذاتي. فهو لا يعِظ، ولا يستجلب العطف أو التقدير. إنّه يَحرث، ويعيد النظر في منتوجه وأدواته. لا ينادي بمسلَّمات، لا يدعو إلى مثاليات، ولا يقول: كونوا متّحدين، وتمسّكوا بالعِلم، وانتقِلوا إلى الثورة الصناعية الخ. لماذا؟ لأنه يعرف أنّنا نتمسّك بالعِلم، وننتقل فعلاً إلى الثورة الصناعية بل وإلى مرحلة ما بعد الآلة، وما بعد السِّلعة، أو ما بعد تلك الثورة نفسها.

2 ــ استمراريةُ الخطاب القومي. مرحلةٌ تُعمِّق ولا تُلغيٰ. ديناميةٌ ومِهمازية.

فعاليةُ تَحَوّلِهِ إلى تفكّرٍ عام أو فلسفي، إلى إعادةِ نظرٍ مستمرّة في النّحنُ الكُلّيةِ والانتماءات الجماعية الفرعية والحاجات العامة الحضارية:

تُكرِّس «موسَّعةُ التحليل النفسي الإناسي والألسني للذات العربية» مساحةً منوَّرة

لتحليل الخطاب القومي من حيث منطلقه وأدواته، أو فلسفته وأجهزته كما طرائقه. لقد قلنا إنّ النصّ القومي يشبه نصّ الحلم من حيث أنّ كلاً منهما يتميّز بمعنى ظاهرٍ هو فقير نسبةً إلى المعنى المستور الكامن أو المتخيَّل والرمزي. ولم نَقطع، داخل العوامل الإحباطية الجارحة، بين ما هو خارجي (الاستعمار، الغرب) وما هو يتدفَّق من داخل المجتمع العربي نفسه (فقر، تخلّف متعّدد عام، سياسة عصابية، تبعية اقتصادية، بُنى تقليدية معوِّقة، مُقاوِمات لاواعية وواعية للتقدّم...). فالشروط الموضوعية والعوامل الذاتية تتداخل، وتتبادل التعريف والتعزيز. ولا يعني المثير الخارجي شيئاً أو تأثيراً إلاّ إذا أخذناه جزءاً لصيقاً من مُتعضٍّ حَيٍّ قابلٍ للاستجابة، أي من حقلٍ هو مجتمعاتٌ تهيّىء له شروطَ الوجود، وإمكانَ النجاح والاستمرار. فما هو موضوعي هو أيضاً في الوعي، وما هو في الوعي يكون دائماً موجَّهاً نحو شيء ما. هنا يؤخذ القطاعان في وحدة متفاعلة، أو في بنية مترابطة حَيّة؛ وفي نسقٍ، وأجمعية، أو كلٍّ موحَّد.

وتُحلِّل الدراساتُ في النحنُ العربيةِ الراهنةِ خبرة أوروبا في التكتّل القائم، وطرائق تكوين «الولايات المتحدة العربية» على نمطٍ مبتكَرٍ نلحق بواسطته الولايات المتحدة الأميركية التي لا تزيد عن «ولاياتنا» مساحةً، ولا سكاناً، ولا ثرواتٍ أو موارد وإمكانات واعِدة.

أخيراً، إنّ ما تلا الخطابَ القومي المعهود أو التحميسي هو أنّ النظراني العربي الراهن أعاد إلى الوعي الناقد موضوعاتٍ جديدةً كانت مغيَّبةً في أرومة ذلك الوعي القومي الحماسيّ أو المكافِح... إنّ اهتمامات «النظرانية الراهنة» تُلحِف على المضمون الاقتصادي، والديمقراطية الاجتماعية، وحقّ الأمة في الغنى المادّي والحضاري... وبَعْدُ، فنحن ننطلق من المغبون والمطرود، المَنْسي والثاوي، اللاسويّ والمنجرح...؛ ونفسِّر المعتِم ونقيض العقل، اللاوعي ثم ضِيق الوعي الجماعي عند الفرد... وكذلك فمن الإشكاليات القوميةِ التي تعالجها المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، نذكر: النّحن والمستقبليات، الذّات في عالم ما بعد الحداثة وما بعد ثورات هذه العلوم المجنونة والمذهِلة، الإنسان في هذا العالم، التواصلية، مشكلات البشرية أو المسكونة (التلوّث، الانفجار السكاني، الأمن الغذائي، البيئة، الفقر، الجوع، العولمة...).

(...) لا يَخمد الخطاب القومي بل يعاد النظر فيه. فهو، وعلى غرار الذات، ليس مستمرّاً. وليس هو ثابتاً خالداً، أو ماهية، أو أَيْسة (كَيْنة، إنْيَة). إنّه تَعرّجٌ وتَقطّع، تكسّرٌ وتعضية مستمرّة؛ وإعادةُ ضبطٍ لا تتوقّف ولا تكتفي. إنّه، كالأشياء، يَصير؛ إنّه صيرورة. وهو متعدِّد الفروع والمختلِفات، متنوِّعُ المستويات، مترازحُ الطبقات، طِباقِيُّ الانتماءات، مفتوح على الـ«هُمُ» وعلى الأمم والأديان والتجاربِ التاريخية.

III

في الخمسينات، في منتصفها الثاني، تغلغلت الناصرية في الوعي الجماعي؛ وتسرّبتْ إلى أعماقه وأغواره، إلى عتماته وظلّياته؛ وحرّكتْ اللاوعي والجذورَ، وبواطن الذاكرة والمخيالِ والرامزة، ومعظم تلافيف النّحناوية العربية وهموماتها. فقد تكافأ ذلك الخطاب القومي، وما يزال، مع خطاب البطلِ المنقِذ، والإنسان الكامل، والرسالة المخلِّصة، والمدينة المنتظَرة أو المهدية المنشودة.

كانت الناصرية تنطلق من العياني، من حال المجتمع وواقع الأمة المتخلّفة والمجزَّأة، المشتَّتةِ والمقهورة، العطشى والمخلخَلة، المنجرحة معاً والمشرئبّة.

لم تكن تنظيراً محضاً، أو غرقاً في المجرَّدات، وتأسّساً على الوثوقي والجوهري، الجاهز والمسبق، النصوص والمسلّمات. كُنّا نراها تسعى لرسم خطوطها الفكرية، وخُططها السياسية الاقتصادية، رانيةً إلى محاورة تجارب الأمم التي نجحت وأفلحت، أقلعت ثم انتصرت وظفِرت؛ وإلى توطيد الوعي العِلمي بالتقدّم، وتوطيد الخطاب العملي الانتصاري، والتفكَير الفلسفي أو الكونيِّ البُعد في مشكلات الإنسان الراهن. وبَحَثتْ واهتَمَّت بهرم الحاجات، ومطلب المجتمع والانتماءات إلى الأمة والمستقبل الزاهر، إلى حقوق المُواطِن والوطنِ، إلى التشوّقِ للعدالةِ والتكافل والإنجاز، إلى التعاون والتكامل مع العالَم الحيادي وضمن الدار العالمية.

الناصريةُ حاورتْ؛ تحركتْ منفتحةً على محاورة الرأسمالية والاشتراكيات، بعضِ أوروبا ثم خطاب الأميركيّ، عالَمِ التخلّفِ وعالَم الشيوعية، العلمانيةِ والإلحاد، فكرِ المصنع وروحية التقني، الديمقراطيةِ والحوار، الأممِ المتخلّفةِ ومستلزمات التحرّر والحرية والتقدّم. . . في كل تلك الحوارات، كانت الناصرية تنطلق من الخصوصيات والمحليات، من الأهلي والتاريخي، من الواقع القائم ومشكلات الحاضر. وكُنّا نراها تَصهْرَ خبرات الدار العالمية، وتتطوّر، وتسير قُدُماً بمرونة، وتراجعِ عن الأخطاء، ونقدٍ ذاتي مصحوب برغبةٍ بالتعلّم والاستيعاب، بالبحث عن الحلول وإعادة التكيّف الإيجابي المتناقحِ وتخطّي الإحباطات والإخفاقات.

صاغت الناصريةُ نظريةً شديدةَ الارتباط بالممارَسات؛ فهي جعلتْ من الممارَس نظرية، ومن النظري خطّةً أو رَسْمةً للعملي والمطبَّق. قد لا تعني الوشيجةُ الحيّةُ، أو الذهابيابيةُ أو الكَرْفَرَةُ، بين الواقع والمِثال، المُصاغةُ بتغاذٍ وتناضحٍ مستمِرَّيْن، أنّ الأيديولوجيا الناصرية لم تنزلق إلى اللاحُدوثيّ والحُلمي، إلى المتخيَّل والأمثلي. فلا شكّ في أنّ الروحَ «الثوري جداً وبمبالغة»، اليوطوبي، لم يَغِب دائماً. لم يُحجَب، ولم يُغيَّب أو يُطمَر. من جهةٍ أخرى، قد يُقال الأمرُ عينه، أي النقصُ والسوء، في صدد انجراح الفعل السياسي الحرّ. وفي الواقع، لربّما انجرحت، في الناصرية، الحريةُ والديمقراطية وقيمها، بل وقيمُ الإنسان، وحقوقُ المواطِن والمواطنية، وشفافيةُ الفكر والمجتمع والمَدَنيات.

لم تنتصِر الناصِرية في كل ميدان؛ ولا هي غرسَتْ كثيراً جداً داخل الميادين التي حُرِثَت، والإشكاليات التي جوبِهت أو أُعيد تشكيلها وتعضيتها وتَسميتها توخيّاً لتحقيق «مطالب» ومستلزمات الانتماءات إلى النّحنُ الأجمعيةِ القومية. لكأنّ الناصريةَ بلورَتْ الدوافع الأساسيةَ في مشاعر الانتماء إلى أمّةٍ قوية، وذاتٍ موحَّدة؛ وإلى الاستقلال وحُرّيةِ التعبير الذاتي، والثقة بالمستقبل وبالقدرةِ على الإسهام في حضارةِ الإنسان كما في دار الفكر (والمصنعِ والتاريخِ) العالمية المفتوحة.

رفضت الناصريةُ يقينيات الشيوعي، ومُطْلَقاته ودوغمائيته. امتصّت من التجربة الروسية السوفياتية نُسغاً عظيماً؛ بَيْدَ أنّ الناصري كان أبرزَ من أظهر، في الفكر العربي،

نقائص السَّفْيَتة، وجمود الماركسية الروسية، وانقفال التَّشَيْوُع الساعي إلى الهيمنة والتعمّم والأحادية.

انتفعنا كثيراً، عبر الناصرية وبواسطتها، من التنويرانية المنتصِرة للعلماني والعقلاني، النسبي والتاريخي، الهتكاني والنقداني، الواقعاني والكونيّ البُعد، المتحرِّرِ والمكافِحِ من أجل البشرية ومحاربةِ الخطابِ الاستبدادي الأجنبي. تُطرح الناصرية، منذ الخمسينات مع اختلافٍ في المدى والحِدّة، بمثابة نظريةٍ قابلةٍ للتناقح المفتوحِ الحُرّ، أو التأصّل الوطيدِ الواسع والصالحِ للتفكير والنقد في إشكالية الوعي القومي داخل العالَم المتخلِّف، المجزَّأ، والباحثِ عن التبلسم والإسهام. ومن جهةٍ ثانية، تَصلح الناصريةُ لأن تَطْرح على بساط النَّظَر، وبالتالي على النظَر في الحلول والعلاجات، نقداً استيعابياً شمولانياً لإشكالياتٍ ما ورائيةٍ نَذكر منها: الماهيات واليقينيات، المسلَّمات والمسبقات، الهوية والذات، النّص والتأويل، الأمّة والأيديولوجيات، الجذورُ والطموحات، الوثوقي والجوهري، النهائي والحاسم...[1].

---

(1) عن التجربة الناصرية في محاورة الفِرَق والأيديولوجيات الفرعية، را: زيعور والزعبي وجنبلاط، البوذية والهندوسية...، دارالبراق، 2004.

الفصل الثالث

ميدانُ التفكيرات في النَّحنُ والأنتُمُ وعلائقيتهما داخل الدار العالمية للإنسان والفلسفة السياسية والفكر

I ـ التفكير في الأعماقِ والآفاقِ العالميةِ للنّحنُ والما نَكون

II ـ التفكيرُ في النَّحنُ والأنْتُمُ وجدليَّتِهما تِبعاًللإعلان العالمي، والإسلامي، والعربي، لحقوق الإنسان

III ـ فَكْرَنةُ حقوق الطبيعة على الإنسان، عندنا وعندهم، داخل الفلسفةِ البيئانية العربية الراهنة

IV ـ فكرنةُ وإعادة بَنْيَنَةِ قولِ الأنْتُمُ المتعَولِمةِ في العلائقية بين الأمم وفي عولَمة المعمورة. أُدْروجتان: فوكوياما وهَنْتِنْغْتون

V ـ الفلسفيُّ أو ما يبقى فوق وبَعْدَ المباشر والأيديولوجي في التعولُمِ أو الأنْتُمُ المعولِمةِ المسيطِرة

VI ـ التفكير في تفكير أهل ما بَعد الحداثة حول النحنُ والعقل والأنْتُمُ المعولِمة المهيمِنة

VII ـ أُشمولة: جَدليةُ الأبِ الواقعي مع الأب المثالي. جدليةُ النحنُ المُشرئبّةِ مع الأنْتُمُ المعولِمةِ

I

التفكير في الأعماق والآفاقِ العالمية للنَّحنُ والمانَكُون

1 ـ من التشخيص معتبَراً كطاقةٍ فكريةٍ وتطهّرٍ حضاريّ وتوكيدٍ نحناويٍّ إلى التغيير والإنفتاح النقدي على التعولم؛ ذاك هو المُرام الإبتدائي لقراءة التراث والحاضر والمستقبلِ بحسب المعيار الكوني، أو البُعد العالمي، أو الدارِ العالمية، أو القابِل للتعميم على جميع الأمم (قا: الأنماط الأرخية، الأصلية). لقد تخطّى التفكيرُ، في الفلسفة العربية الراهنةِ، النّظرَ في حضورها المستقلّ والإسهاميّ داخل «الدار العالمية»؛ كما تخطّينا أيضاً النّظَرَ في ضبط شخصية تلك الفلسفة، وفي تَعضية مجالاتها وأفهوماتِها وغرضها. لعلّ الأدمث، هنا، هو إذَنْ الإنصبابُ على التشخيص، ثم على إعادة التأهيل، للتيارات المستجِدّة التي زَرَعَت رؤيةً فلسفية أضاءت عتمات، ووسَّعت آفاقاً، وأغنت الفكر الفلسفيَّ العربي الراهنَ بمنهجيةٍ أو قراءةٍ شمولانيةٍ وعقلانية، ولغايةٍ هي التكييفانيةُ، أو الرّشدانيةُ المستقبليةُ النزعة. ربما تكون التفكيرات في التراث [= الأب، الفكر، النّحنُ التاريخيّة، إلخ.]، تِبعاً لما هو عالَمي، سديدة. وهي قراءةٌ كثيرةُ النجاح، جمّة الفوائد: إنّها تُشبع، بحسب تحليلاتي وتشخيصاتي، مشاعر عند العربي بالإنتماء إلى العالمية، أو إلى تراثٍ عريقٍ انفتح دائماً على شتّى الأمم والأديان.

وإذْ هي قراءة سديدة، ثم ناجحة ونافعة، فهي أيضاً (وطِبقاً لمعيارِ ثالث) عميقة. ومن المبذول، أخيراً، القول إنّها تحظى بالإحترام؛ وتُعزِّز التوكيدَ الذاتي على صعيد الفرد كما على صعيد النّحنُ والحضارة[1].

2 ـ لا نهتمّ هنا بالتأرخة لتلك القراءة المُجراةِ على ضوء البُعد العالَمي. فالأجدى هو التأسيس الفلسفي، والصياغةُ التي تُحَدِّد المجال والرؤيةَ والمنهجية. وعلى ذلك فلن تَدخل تلك القراءة «العالَمينيةُ» إلى «المدرسة الفلسفية العربية» إنْ لم تتأسّس على شكل نظريةٍ في القراءةِ متماسكةٍ، أو بنيةٍ متعضّية. ومن السويّ، قبل البدايات، أن نُوَعْينْ المزالق التي من أشهرها: نزعات الإصطفاء أو الإنتقاء، التوفيقانية، التلفيقانية، الإسقاطات والتحليلاتُ اللاتاريخية أو الأيديولوجية، المنطِق الأُحادي، النزعةُ التلميذية، الكَهْلانية... (را: النقدانية الاستيعابية).

3 ـ لقد هيّأ لترسّخ القراءة «العالَمينيةِ»، أو للركائز الكونية البُعدِ واتجاهاتِ «ما بعد المحلي» أو داره المابَعدَ قومية وعلومه، عوامل وفضاءاتٌ متداخلةٌ متآصِرة بدأت بغير صعوباتٍ وتَعمُّلٍ أو بدون اعتباطٍ ومجانية. نعرف ذلك منذ الأفغاني/ عبده، على سبيل الشاهد الساطع. ونعرف أيضاً أنّ تلك القراءة (للنصّ الديني، بخاصةٍ)، كما مَرّ أعلاه، تُعزِّز التوكيد الذاتي؛ والثقةَ بالنّحن، وبالمستقبل، وبالقدرة على الإستقلال والإسهام. إلاّ أنّ الجديد هو أنّ الأفكار حول العالمي، والتعولم والتكوكب و «دار الإنسان»، أضحت نظرية أو نسقاً، ونظاماً فكرياً، أو تياراً فلسفياً احتلّ مقعداً مرموقاً في «المدرسة العربية الراهنة». فما هي التسميات لتلك «الركائز عَبْر الحضارية»؟ ما هي الأفهومات التي تكتشفها أنوارُ وطرائق القراءة المذكورة والتي تُذكّر بقراءة الفكر والسلوكِ تِبعاً لمقولة الأنماط الأرخية، الأصليةِ الموغِلة والعائدةِ للإنسان عموماً، التي سبق أن اعتمدناها لتفسير ظواهر وحالاتٍ عديدة.

4 ـ الإسلام، في المدرسة الفلسفية العربية المعاصرة، دينٌ وحضارات ووعي

(1) رأينا مراراً إمكانَ وفَلاحَ القراءة للذات العربية، للتراث أو الحضارة أو التاريخ، تِبعاً لمقولاتٍ معاصِرة؛ منها: الوجودانية، الشخصانية، العالمينية أو البُعد الكوني أو المعرفة المسكونية، المذهب الإنساني، الأخلاق، النزعة المادية...

تاريخي؛ كما هو أيضاً نسق من المعايير، ولوحةٌ من القيم الروحية، ومن المعاني للوجود والمعرفة والمستقبل. وهكذا فإنّ الإسلام يرى نفسه أساسياً، ومحرِّكاً متميِّزاً، أو ديناميات واستراتيجيا وفلسفةً من أجل البشري في حاضره ومستقبله وحقائقه. ويعني هذا أنّ خطابه غير منعزلٍ عن حركة العالم والفكر والتاريخ؛ وليس هو بالتالي راغباً بالتفرُّد، ولا يَرغب بالإنسلاخ أو بالإنقفال، ولا يريد أن يَحمل إلى الأمم والثقافات خطاباً صِدامياً بقدر ما هو يريد تجاوز كلَّ خطابٍ «غَرْبي»، أو غير غَرْبي، ذي نُسغٍ أناني استنفاعي ومن ثم عدائي تَمدّدي وتَنرجسي.

5 ـ على غرار الفكر العربِسْلامي في بداياته ومراحل نُضجه ثم تَنَرْجُسِه، لا يعادي الفكر العربي الراهن، والمستقبلي، مبدأ تكاملِ الثقافات، وتَحاوُرِ النظر المحلّي الأهليِّ مع بنية النظر الأَجْمَعي الشّمولاني. وتَتّفق تَوجّهاتُ فِكرنا الراهنِ على تعزيز المساعي والأماني عند الإنسان في بحثه المتواظِب عن اكتساب المزيد اللامتلبِّث من العِلم، وشتّى ما يؤكّد التوكيدَ البشري أو الإنتصارَ على المعوِّقات، وعلى ما هو فاتر وسلبي وفاشلٌ في دنيا التكيّف الإسهامي مع الذّات والآخر، مع الكونيِّ والعلائقيةِ الحواريةِ في العالَم وبين الأمم.

6 ـ في الإسلام الراهن، ومنذ سنواته التأسيسية الأولى، تيار عريضٌ عميق يقول للمختلفين إنّ لهم «دينَهم». ومن الثابت هنا أنّ أساسه المتين حِواريٌّ، تَفاهمي، باحثٌ عن ما هو «سواء» بين الأطراف. وحتى النسق العام يبدو مُتَقَبِّلاً وإنفتاحياً، استيعابياً ومتجاوِزاً متمثِّلاً؛ فالبنى الواعية والضِّمنية للفكر والسلوك، في داخل الشخصية الدينية العربية، تُعيد الصياغة، وتُثمِّر الظواهر والتاريخَ من أجل إعادة التأهيل والضبط. وفكرةُ الإله الخالد محورٌ وغاية أو أساسٌ وتاج، في المعنى المُعطى للوجود البشري قاطبة؛ ولمكانة الإنسان في العالم والمستقبل وأمام الخلود والقَدَر.

7 ـ عَمَّقَ الفكر الفلسفي العربي المعاصر توسيع القدامى لمعنى الدين، ولمعنى الإسلام وبخاصة «الدين الكتابي»؛ ففي المجرى للعلائقية مع الآخر المختلِفِ جرى تَمدّدٌ واستقبال إستوعَبا أمماً عديدة. هنا اعتُبِرت «كتابيةً» ثقافات، وانتقلت إلى دائرة السّوِيّ والمقبول «أديان» أو مِلل ونِحَل. . . فالفكر الديني الإسلامي، وكان هو القويّ

ولمدة قرونٍ عشرة، استعاد إلى الحظيرة المؤمِنة الموسَّعةِ البراهْمانيَّ والفرعوني والصابئيَّ والكونفوشيَّ وآخرين؛ بحيث اعتُبِر هؤلاء بمثابة أديانٍ يحترِمها ويحاوِرها المسلِم. ربّما تكون تأويلانيةً مُفرِطة هي، هنا، الأداة، أو الآلة المفسِّرة. ولا غرو، فالرؤية تنطَلِق من معنىً ما ـ من المعاني المتعدِّدة ـ مفاده أنّ القرآن لم يَقصُص على العالَمين أخبار كلّ نبيّ، ولا كلّ الأخبار عن أي نبيٍّ واحد. بذلك انفتح هنا المدلولُ الموسَّع، والمعاني الظّلّية إلى درجةٍ سَهلُ عندها إدخال بوذا، ومؤسِّسين آخرين، في عِداد «الصالحين» الذين عَلَّموا الإنسان وقادوه إلى حقولٍ روحانيّةٍ منفتحةٍ على الخلود، وعلى الخلاص والفرَحِ أو الفوزِ الضروري لتحقُّقِ الذات والجماعة.

8 ـ الفضاء الفكري الحضاري، في الوعي الديني الإسلامي، عالَميني[1]، أي هو خطابٌ إلى العالَمين بِغَضّ الطرف عن الزمان والمكان، كما عن المِلّة والنِّحلة، أو عن اللون والأمة. من السّويّ هنا التّنبه إلى أنّ ذلك الوعي الشامل الدينامي يَمنح الإنسان اعتداداً وامتلاءً يُحرّكان الإمكانَ والقابلية للتواصل الإيجابي، ولإستدعاء الآخر أو المختلِف إلى القيام بدوره في الإسهام والتشارك، في التفاهم والمحاوَرة، في التضافر وتبادل الظَّفَر تَغَيّؤاً لتحقيقِ متكاملٍ مستدامٍ في مجال الخير والسعادة والفَرح عند البشر. وحتى الوعي الفردي، بحسب تلك النظرانية، مَرِن وانفتاحي على الجماعة؛ وحمّالٌ لهمومها، ولأزمات المجتمع، ومسؤولٌ عن الكُلّ وحيال قِيَم الأمّة ومعاييرها للسلوك والعلائقية أو للحقيقة والأفكار.

9 ـ وتَبرز، في وعينا الثقافي التاريخي، حركاتٌ فكرية عديدة أخرى تَمحوَرت كُلُّها حول جذب النّفس إلى لُجّةٍ مشترَكةٍ مع الأمم الأخرى، وحول تجاوزٍ استيعابي للمشاعر بالإنكماش سعياً وتحقيقاً للنظر الشمولاني المقارَن والمقارِن. فالفلسفة العربية الإسلامية تَمثّلت خطابَ الأمم السابقة، ومَثّلت رؤيةً أجمعيةً كُلّيَةً للأمم أو للمُدن (الدُّول) والمستقبل الأمثل (الكامل، الفاضل. . .). يُذْكر هنا الكندي في تفسيره للحقيقة، وفي ندائه الموجَّه إلى صياغتها بالإنتفاع من أيٍّ كان وأنّى كان. ولم يكن

(1) ما تزال العالمينية مقولة قد تُغذّي الإنسانوية العربية المُحْدَثة، كما قد تُعزّز مشاعر الانتماء إلى النَّحْنُ الإسهامية والمستقلّة داخل الدار العالمية للإنسان والفكر والسلعة، للتاريخ والقيمَ والمستقبل.

الفارابي ثم ابن سينا، ولا إخوان الصفا ثم الغزالي ، والآخرون من ذلك القبيل، بأقلّ حماسةٍ، من الكندي، إلى ما هو بُعدٌ شمولي، وغير احتكاري، للحقيقة؛ وإلى ما هو مسكوني، عام، وغير أناني. ثم إنّ الصوفيين، من مجال ابن عربي على سبيل العيّنة، غَذّوا النّسغَ العالمي للإنسان والدائرةَ الكونية الواحدةَ في الفهم والوعي والتواصلية. . . ويَقف إلى جانبِ موازٍ المفكّرون الذين نَظّروا في «عِلم الأمم المقارِن» من حيث خصائصها وثقافاتها، أو ما سمّوه «طبقاتها». وفي الواقع، إنّ شخصيات من مِثْل صاعد، أو الشهرستاني، وبغير أن ننسى آخرين حَرثوا في ذلك الميدان (يُراجَع أيضاً: كُتّاب التأرخة)، قد أعطوا لذلك العِلم الأُمَمي المقارِن، في الفكر العربي الإسلامي، أُسُسَه ومفاهيمه؛ وحدّدوا له أغراضه «وقوانينه» ومفاهيمه. وقد يغدو القول بأنّ الإنسانوية العربية الإسلامية، بعد ذلك كله، ذاتُ شخصيةٍ مستقلةٍ وإسهامية، قولاً قد لا تنقصه الدّقة والأمانة التاريخية.

10 ـ والأدباء العرب، والذين كتبوا في تفسير الخليقة والأمم البائدة وفي الأديان، وحتى قطاع أهل الكلام، اهتمّوا كُلّهم بالنظر في ثقافة الآخرين، وبالمقارنات وشتّى ما قد يَنْقل إلى الذات دينامياتٍ وافدةً، وخبراتٍ «متراكمةً»، وهِمَماً «متعاقِبة» (را: مسكويه). وعلى سبيل الشاهد، إنّ المؤرّخين، والنظرية في التأرخة، ومُنكِري النبوة، لم يتلبّثوا عند المحلّي والخصوصي بانقفالٍ وتمركزٍ حول النّحنُ. لقد كان الرّبّ والعالَمين، أي الله، ثم الأممُ البائدة، كما القائمةُ المستمرّة ثم التي ستأتي، مقولاتٍ مأخوذةً معاً وفي بنيةٍ مُتَعَضّيةٍ.

11 ـ وقد يحقّ لي، في الفَكْرنة هنا للنّحنُ من زاويةِ تَخطّي الأهلي والمنغلِق، أنْ أُشدّد على أنّ العلوم العربِسّلامية علومٌ غير مكرَّسة لإنسان، أو لدينٍ، أو لأمّة. ناهيك بأنّ الجماليات والقيميات، أو مجالات الفن والأخلاق، تَخصّ كل إنسان؛ وتَتَحرَّك بالعقل والإيمانِ والكونيّ على وجهٍ هو غير خاصّ، عالَمي، أَعَمّي. . . وليس من المبالغة قراءتنا الراهنة لعلم أصول الفقه من حيث هو عِلم عام، ويصلح لكل الأديان؛ وبخاصةٍ لكل نظرٍ في الواجبية (الواجبات، علم الواجب، ديونطولوجيا). نقول الحكم عينه في صدد: عِلم العمران، علم التاريخ، علم المقدمات أو الطرائق، علم الحال والمآل، علم التربية. . .

12 ـ بَيْدَ أنّ مجال الحكمة، ولا سيما قطاعها المُحِبّ لها الذي هو الفلسفة، يبقى العامل الأبرز الذي صاغ نظراً وأفهوماتٍ كثيرة تكسُر أبعاد المَحلّية والإنكفائية؛ وتَنقل الإنسان العربي إلى ما بعد حدوده المكانية والزمانية وحتى الروحية. فالمعروف أنّ الكندي، ولربّما جابر قبل ذلك أيضاً، والفارابي، وابن سينا، وسليلةَ كل هؤلاء التي لم تنقطع قطّ، جعلوا كلهم السُّنّة [= الشرائع، القوانين] الحميدةَ، أي القوانين الفاضلةَ العادلةَ، هدفاً ممكناً لمدينة العالَم كله، لسياسة المعمورة، أو لدولة المسكونة جمعاء. لقد آمن الحكماء الأسلاف، ومنهم الفلاسفة قاطبةً، بأنّ الفضيلة أو الأخلاق هي الوحيدة التي تستطيع ـ وينبغي لها ـ أن تحكُم العالم. فالعدل، وقيم التسامح بين السياسات (الأمم، الدول)، وقيم الإنسان والعقل، مِحكّ ووقود بل والغاية القصوى. إنّ قيم العدل والتعامل الحميد (را: الينبغيات، الآدابية، التعاملية) هي وحدها القيمُ الثابتة التي لا تتأثّر بالظروف والأزمانِ واختلاف العقول والأمم (للمثال، را: القيمة في الأشعرية، وعند الفلاسفة والصوفيين والمعتزلة).

13 ـ في حضارات الإسلام، المتعاقبةِ والمتزامنة، قطاع يُدهِش بثرائه معاً وبفقره، أو بخصوصياته معاً وبأَبْعاده الكونية، بالتصاقه معاً وبهربه حيال الواقعي والإجتماعي. ذلك هو التصوّف الذي يصدق فيه الحُكْم المنطقي الذي يكون صادقاً فيما يُثْبِت، ومغلوطاً مخطِئاً فيما يَنفيه. التصوّف الإسلامي، والتصوّفُ في ثقافات الإسلام، قطاعان استطاعا تَخطّي كل حدودٍ بين الأديان أو الألوان أو الأمم...؛ وأسّسا مجالاً للفكر والمحاكَمةِ والسلوك تميّز بانفتاحه على ما هو مشترك بين البشر، وما هو خاصّ بالإنسان، وبالإنسان الباحِثِ بلا ارتواءٍ عن المطلق والفوزَيْن، أو عن الخير معاً والسعادة، عن الفَرَح والمعرفةِ والحقيقة (را: قيم المحبة، على سبيل الشاهد)، أو عن وحدته، ووحدةِ الأديانِ، ووحدةِ البشرية، ووحدةِ الطبيعة والله.

14 ـ لا يكتفي هذا النظر في المتعولِم والعالميني، أو في العائد إلى الإنسان بعامةٍ، داخل الثقافة العربيةِ الإسلامية التأسيسية والمعاصِرة، بالقول إنّنا نضع أمام العقل الناقد ما قد يبدو أيديولوجيا محلّية، أو تمركزاً حول النّحنُ، أو تغذّياً جماعيّاً إنْ بأوهامٍ أَم بالعواطفي. ومن المناهج الفلسفية الأخرى التي ينبغي التسلح بها، أو نَعمل على تزمينها وتحيينها، يقفز إلى النور، في ذلك المجال النظري، منهج يَنقل من النقد الدوغمائي

(القافز، الجاهز، المترحِّل، الصالح للتطبيق أينما نشاء، الخ. . .) إلى النقدانية حيث ننتقد النقدَ نفسه، والعقلَ، والقيمة؛ ونتجاوز باستيعابِ ما هو انقفالٌ واستكفاء، أو تَعَصّبٌ لفكرة، أو تجزيء للنّظَر، وطمسٌ أو تلميعٌ لمقولةٍ مرغوبةٍ أو مفترَضة.

15 ـ كثيرةٌ هي النقائص في هذه الرؤية والمنهجية؛ لكنّ «المرذول» في هذه القراءة أو التشخيصات، لا يستطيع أن يَحجب ما هو فيها إيجابي وحارثٌ زارع. فعلى سبيل الشاهد، لقد دخلتْ أُفهومات عديدة سهّلت حركة الفكر والتحليلِ والنقد. وهكذا صارت نظرياتنا السياسية المعاصرة قابلةً للإختزال في مصطلحات، أو كلمات قوية، تمثّل الواحدة شخصيةً فكرية أو تجربةً أو نظرية؛ فمن ذلك: البنية الكُلّيانية [= الجَميعانية]، الليبرالية، الآليّانية، العالَمينية، الدار العالمية، انتصار الوعي البشري، التاريخانية، التعولم أو التكوكب. . . في اختصار، إنّ الفلسفة العربية الراهنة تَستحقّ ـ فعلاً وحقّاً ـ مستواها الرفيع والعالمي في تشخيص ومحاكمة «روح العصر»، أي الزّايتغَيْشْتْ (Zeitgeist) بحسب التسمية العالمية التي تستعملها، بعد أصحابها الألمان، الإنكليزيةُ كما الفرنسية اللاهثة. وفي وظائفها التفسيرية والتغييرية، تبدو مدرستنا الفلسفية أداةً من أدوات التطوير الكثيرة التي تصقل وتُمنهِج وتُعَضْوِن رؤيتنا للعالَم (Weltanschauung).

16 ـ قد يكون لابُدّياً، وعلى سبيل الخلاصة الموضِحة، التنبّه إلى أنّ الفكر النقداني، الإستيعابي الإسهامي، لا يكتفي بالتأسّس والتأسيس على النّص. فلا فلسفة تَستحق اسمها إنْ انكفأت بتزمّت على قراءةٍ بوليسيةٍ أو عياديةٍ أو حتى تاريخية للنّص. فالوقائع، أو تحليلات الظواهر الواقعية، لا تُقرأ أو تُشَخَّص انطلاقاً من اللغة بمفردها؛ وفلسفة اللغة قطاع لا يستطيع إقصاء أو ابتلاع قطاع فلسفة العقل. لقد أعدنا التفكير في الوعي أو النّص، تَغَيّؤاً لفرز أبعاده العالَمية، ومن ثم لتثميرها وإعادة تَعضيتها في عمليات الأنسنةِ وخطاب العولمة الواقعية المتسارعة. المراد هو أنّ تشخيصَ أو صقْل النَّص هنا يلعب دور المُغذّي، والمحفِّز أو المبرِّر بل المُعِدّ أو المُهيّء للإنخراط والممارسة. لا ننطلق من الوعي المقفَل الضّيّقِ كي نَبني أو نَنجح، أو كي نستطيع الإنخراط الفعّال العالمي والمسكوني. والأدهى هو أنّه لا شيء أشدّ خطراًهنا من مناهج التلفيقانية، والإضفاء [= الإسقاط على]، والفكرنة اللاتاريخية أو المرغوبة أو

الجزئية أو الأُحادية والمُبعِدة عن التشخيص الراهن للحالة [= للتجربة، للشخصية، للظاهرة، للعُصاب. . .].

17 ـ لعلّ العولمة مصطلح غامض، قد يستطيع تشويه الثقافات؛ وهو استعمال سيّء لرغبة، كما هو متعدّد السطوح والمستويات. والعولمة حالة حضارية كاسحة، لا رادّ لها، وموجة لا مَفرّية أي لا مَناصِيَةٌ ولا بُدّية. قد تعنى ما هو أكثر من الإنخراط الإسهامي في الفكر المتكوكِب، والعالَم الآخِذ نحو التعارف والتبادل أو التفاعلِ إنْ بين الأمم كافةً، أم في نطاق الأسواق والشركات، الثرواتِ والإعلامياء، الإلكترونياتِ والصورة. . . العولمة حالةٌ ثقافية سياسية عامة قابلة لأن تكون أداةً لتطوير الأمم المتخلّفة، أو الإقتصادات المستلحَقة، أو الأسواق المُغرقة ببضاعة الأمم القوية. وقد تتقبّل تلك الأداةُ تثميرها لمحاربةِ الإقطاع المحلّي، والأنظمة المتسلّطة، والسيادات اللاشرعية؛ كما قد تصلح أيضاً كأداةٍ لصقل الكينوني، والأشدِّ إنسانيةً في الإنسان والتواصلِ والقيمِ وما بعد الخصوصي والمحلي أو الأهلي[1]. أخيراً، قد تَستوعِب العولمة تناقضها الداخلي بازدياد استيعابها ثم بتخطّيها للأحادي، وللفكر المتفرِّد المسيطِر والعمودي. وفي جميع الأحوال، لا تكون العولمة، أو التكوكُبُ، خاليةً من الأخلاقي إلاّ إذا استمرّت بتفاقمها المُجافي للقيم الأفقية، وللمساواة بين الأمم أو الثقافات المختلفة المتكاملة، وللحوار والديمقراطية. إنّ أنسَنَةَ العولمةِ تعميقٌ لها، وتصحيحٌ للمسار والمبدأ، للمنهج والمقاصد، لخير الانسان وسعادةِ البشرية وسلامةِ الكوكب. . . والعولمة المؤنسَنةُ المؤنسِنةُ ليست فقط حُلم الشعراء والصحافةِ الرفيعة، وأغنيةَ الأدباء والفنّانين وعابدي الألفاظ الظريفة؛ فهي أيضاً إمكانٌ، ولربما هي أيضاً شرطٌ، في العَتقِ من المغبونية والظّلم، الفقرِ والإنقهار، التهميش والإقصاء، الجوعِ والقمعِ والمخاوف. . . لكأنَّ الفلسفةَ التي تَتحرّك في ترشيد العِلم الراهنِ الثائر، لكأنَّ الرُّشدانيةَ المحرِّكة للمناقبية في البيولوجيا والبيئيات، تتحرّك أيضاً، تقود وتُرشِد، في ثَوَران العولمةِ الجامحةِ وفَوَرانها.

---

(1) را: مصطلحات من المجال الدلالي عينه؛ من نحو: إنسان الوطنَين أو الثلاثة (المهاجرِ المقتَلَع، الراغب أو المُحِبّ لوطنٍ ثانٍ يتماهى فيه. . .)، ابن الأقليات وقوانيها البنيوية، الأوطانية، وطن الإنسان (المعمورة، المسكونة، العالَم، الكون، الكوكب)، العالَميني، المواطَنة العالَمية. . .

II

التفكيرات في النَّحنُ والأنتُمُ تِبعاً للإعلان العالمي لحقوق الإنسان

(التفسيرانية إمكانٌ وشرطٌ لتفعيل الصحة النفسية الاجتماعيةِ في الأنا والنَّحنُ والعلائقية)

1 ـ تُعَدّ التفكيرات التي تتكرّس لإنارة حقوق الإنسان، في ثقافات الإسلام الراهنةِ، خاضعةً لطرائقيةٍ واحدةٍ مشتركة. وقد تطوّرت تلك الدراساتُ من حيث المضمونُ أكثر مما اهتمّت بما هو بُنية، أو فلسفة، أو منطقٌ في الإنتاج، أو صَقلٌ للطرائق، أو تحليل للأفهومات. ويبدو أنّ المدرسة الفلسفية العربية الراهنة شيّدت نظريةً محليةً في العالمي متأسِّسةً على تفكيرٍ أو قولٍ يجعل الفكر الإسلامي مُنْبِتاً ومحرِّكاً للمذهب الإنسانوي، ولاعتبار الإنسان صاحب حقوقٍ في وجه السلطة، وداخل المجتمع التاريخي، ومن أجل العيش اللائق والإستمرار في حقلٍ يصون كرامة المواطن، وحرياته، وحقوقه، ومشاركَتَه في السلطة، وقيمَ العدالةِ الاجتماعية والمساواة والسعادة (را: هَرَم الحاجات).

2 ـ على الصعيد الفلسفي، لا يكون على تلك التفكيرات أو القراءةِ الإهتمامُ بالتقريظي والتقميشي، ولا بالتأرخة، أو بظروف تلك القراءة وشروطها وتراكمِها وتطوّرها. فهنا تفسير للتاريخ والنّحنُ الراهنةِ أنار فسحةً كانت مطمورة أو مغيَّبة، وتعَقّبَ

موضوعاتٍ ومشكلاتٍ لصيقةً بالإنسان وضروريةً من أجل صحّته النفسية، وتخطيطه لمستقبله، وإشباعه للشعور بالإنتماء إلى ثقافةٍ تحميه، وتُعزّز موقعه ونمطه في الدار العالمية، أو في تواصليته مع الدولة، ومع القوانين وحقوقه، ومع هَرَم حاجاته.

3 ـ ما هي فلسفة ذلك الإعلانِ لحقوق الإنسان في الإسلام؟ ما هي النظرية في الإنسانِ والدولة والمجتمع التي تؤسِّس البنيةَ التحتية والقوامَ لذلك الإعلان؟ إنّ هذا الأخير ثمرةٌ وأساسٌ لرؤيةٍ عقلانية شمولانية تتمحور حول المواطن صقلتها وأنتجتها الثقافةُ، وتغيُّرُ الظروف، والوعيُ السياسيُّ بالحاجة إلى الإستراتيجيا. فقد طوّرت شريحةٌ من المثقّفين التفكير في تلك الحقوق انتهاضاً من تطوير مقولة «الإستخلاف»؛ وانصبّ آخرون على المقارَنة والتعلّم وعلى استخراج أفكارٍ جاهزةٍ أو أفكارٍ مفروضةٍ ومسقَطة؛ ونجح آخرون أيضاً في صَكٍّ لمبادىء الشريعة على شكل قوانين أو موادٍ تنظيمية وبُنودٍ تشريعية. ولعلّ أكثر الذين وَعَوْا نجاحهم وشعروا بالثقة هم الذين ثمَّروا مجال علم أصول الفقه وأبرع أفهوماته الذي هو «المصالح العامة» أو «المنافع المشتركة». فذاك، في الواقع، أفهوم أساسي وعريق في علم أصول الفقه (أو علم الإجتهاد) يستطيع فتح كل بابٍ للنظر، واستعمالَ كل حقيقةٍ أو طريقةٍ أو جديد بحيث أنّي أرى في مصطلح «المصالح العامة» خير معبّرٍ عن «المذهب النفعي» أو عن «نظرية العواقبية»، في التراث العربي الإسلامي والعربي المعاصِر.

3 ـ لعلّ نظريةَ الإستخلاف تُثَمَّر بامتيازٍ من أجل تَغْضية نظريةٍ «تقدميةٍ» راهنيةٍ تَعُدّ الكائن البشريَّ خليفةً لله في الأرض، أي صاحبَ الإرادة والمسؤولية حيال الطبيعة، وفي المجتمع، وأمام نفسه. فبحسب هذا المعنى، يُعدّ الإنسان قيمةً، وحريةً، وذا حقوقٍ لا يُنازَع فيها ولا يجوز له التخلّي عنها. وهذا، بقدر ما عليه، في مقابلها، القيامُ بواجباتٍ تجاه الغير والمجتمع والأمة. وحتّى إنْ اخترنا المعنى الآخر للمذهب الإستخلافي، فإنّه من الصائب أيضاً والمُكامِل والموضِح اعتبارُ النوعِ البشري الموجودِ مسبوقاً بأممٍ، أو بنوعٍ كان أقلّ تطوّراً، ومن ثم كان بمثابة إعدادٍ لما هو قائم اليوم أو سيأتي ومن ثم حيثُ الإنسانُ يَبقى مركزَ الكون، وعمادَه، والمنْفرِد بالعقل والحرية. يَبقى الإنسان، في المعنَيَيْن لحكمة الإستخلاف، المكلَّفَ الوحيدَ برعاية نفسه وقوانينه، وبتدبّرِ هذا الكون والمجتمعِ والمستقبل.

4 ـ تَحمي مصالحَ المواطن، أي حقوقَه، الشريعةُ[1]. فالشريعة، بحسب التفسير «الحقوقي»، تنظيم وحماية وبَنْيَنَة أو تحديد للبِنى والمجال والحدود لحقّ الإنسان في الإمتلاك، وفي الحياة المَدَنيّة، وفي التعبير الذاتي. اعتُبرَت دائماً الشريعةُ أجهزةً فكرية وقواعد سلوكيةً مقاصدها التّعضِيَةُ ثم الرعاية للإنسان في المجتمع، وضمن العلائقية، وأمام القيم أي حيث «حقّ الله» والكَمالات. من هنا يكون البيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان (مَقرّ منظمة اليونيسكو، باريس، 19 أيلول، 1981) عبارةً عن إعادة صياغةٍ. فهو بيان يعبِّر بلُغةٍ عصرية عن ما هو متضمَّن، ثم ما هو سهلُ البروز والتوضّح والإنغراس، في الثقافة العربية الإسلامية. لكأنّ ما جاء به ذلك البيان الإسلامي عُدَّ إعلاناً، أو تنويراً؛ فهو إقرار وتقريريٌّ لما هو مقتَرف ومتضمَّن في الواقع التاريخي. لا أقول إنّ التراثي حوى ذلك «الشيء»، أو يحوي كل شيء؛ ولا أقول إنّ إعادة التسمية كانت وحدها ما يَنقص، ومَا أضافه البيانُ الإسلامي. المُراد الأول هو أنّ هذا الأخير، وعلى ضوء الإعلان العالمي لحقوق المواطن، أعلَنَ ضرورات، ومبادىءَ نبيلةً، وحقوقاً لا نِزاع فيها، بل ولا يحقّ لأحدٍ التنازلَ عنها أو منعها عن أحد. أمّا المُراد الثاني، وهو ما أودّ الإلحافَ عليه، فهو أنّ الإعلان الإسلامي وجّه التفكيراتِ المنمَّطةَ والمفاهيم التراثية توجيهاً جديداً: كان الفكر العربي الإسلامي يتَحدَّث عن «أدبِ» لكل مواطن في كل عمرٍ ومهنةٍ وعلائقية؛ كان الخطاب التأسيسي يتكلّم عن واجبية، ويَتْبَغيّاتٍ أو آدابية أي عن تعاملية مثالية. كان الكلامُ عن «فرض عين» و«فرض كفاية». لكنّ ذاك الكلام كان إرشادياً وعظياً، ومرايا ونداءات؛ وكان نظرياً غير مكرَّسٍ وغير مدرَّع، ولا يحميه في الواقع نظام سياسي أومجتمع مدني أو تنظيمات مدوَّنة؛ وكان كلاماً عن واجباتٍ هي، إنْ نظرنا إليها من زاوية أخرى، حقوق. ماذا فَعل الإعلان الإسلامي؟ إنه قَلَب الزاوية أو المنظور أو المرآة. لقد أعاد التسمية، وأعاد الصياغة الفكرية واللغوية وللحقول الدلالية. هذه الشقلبة للمفاهيم، بل للقيم أو لجدول الأفكار ولمنضدة المقولات، كانت هي الجديد، واللابُدّي، والشديد التعبير، والمنظوم في

(1) را: المعنى الحضاري الموسَّع (الاجتهاداني، الحَداثاني، الراهِناوي «المُعَصَرن») للشريعة بحسب التيار الإسلامي المتحرّك في داخل المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر والمناقِبيات.

تشريعٍ رسمي مدوَّنٍ على شكل بنودٍ مُلزِمة وموادٍ حاسمة.

5 ـ إنّ الفكر الإسلامي، في ذلك الإعلان عن حقوق الإنسان، أدار المِقوَد والأواليات والمعاني. بذلك فهو فكر ليس توفيقياً تلفيقياً كما كتب بعض المنتقِدين. فتلك الصياغة لحقوق الإنسان، بحسب الإعلان الإسلامي المذكور، نشاط فكري أصيل؛ لقد نَظّر على موادٍ محلية تبعاً للعقلانية والواقعانية وللشمولانية. من هنا، وفي تحليلاتي، فإنّ الكلام عن أنّه بيان قام على خلفيةٍ وحيدةٍ هي الإعلان العالمي هو كلام لا أتّفق معه على أننا قلّدنا، أو حاكَيْنا، أو كتبنا بمصطلحاتٍ عربية ومن أجل فضاء ثقافي عربي إسلامي مقفَلٍ ما سبق أن كتبه الآخرون متأثرين بسياقهم الحضاري وإهابهم الفكري والتاريخي، وبقراءتهم للظروف والواقعِ والطموحات.

6 ـ إعلان حقوق الإنسان في الإسلام، هو عندي أيضاً، إعادةُ نظرٍ أخرى ممتازة في لعبة الشريعة مع الدار العالمية لحقوق الإنسان الراهن، وللقانون الدولي المعاصر. هو اجتهادُ مجموعةٍ من القانونيين، أصدره عدنان الخطيب[1] وآخرون في دمشق؛ 1992. أنا لا أرى غضاضةً في أن يأتي ذلك «البيان» متأثّراً، أو مقارِناً، بالأعلان العالمي لحقوق الإنسان، ومتوقِّداً بمصطلحاتٍ فقهية وتراثية. ولا ضير في أن نوافق على مستوىً، بحسب العلني والمفصوح فيه، من الشريعة الإسلامية. فهذه الأخيرة مشهورة في أنّها مؤسِّسة وأساسية داخل علم الواجب، أي حيث صقلُ المناهج المنتِجة للفتوى والواجبات الجديدة والإجتهاد التشريعي واليَنْبَغي (را: ديونتولوجيا، عِلم إنتاج الواجبات المُلزِمات، الواجِبْياء، الواجِبِيّات؛ أيضاً: الاجتهادانية).

7 ـ لا يَخشى الفكرُ المُرَهَّنُ التكييفانيّ، وهو الإستقلاليُّ الإسهامي، من التمحور حول فهمٍ للشريعة يَجعلها مناهج منفتِحةً في حقول الإجتهاد، وعملاً فريقياً لاختصاصيين مُبرمِجين متكاملين باستمرارٍ وتناقحٍ وضمن استراتيجيةٍ داخل الذمة

(1) طلبتُ من صديقي عدنان الخطيب (وكنتُ أتوقّع منه مساعدتي على دخول المَجْمع اللغوي في دمشق) نسخةً عنه في لغةٍ أجنبية. إنّ قراءته بالإنكليزية أبدت لي فكراً نبيلاً، ثم هو بدا ممنهَجاً متماسكاً لا يشكو من تلفيقانية أو من توفيقانية. وهذا، على الرّغم من إرادة اجتناب الانطلاق من النّص، هنا كما في أمكنة أو مقولاتٍ أخرى، بسبب ما لذلك الانطلاق من قدرةٍ على تبرير الشيء ونقيضه (را: أمراض التأويل والحرية والاجتهاد).

الكوكبية، ونظراً أو حِراثةً في بنية الفكرِ والمجتمع، وفي الحضارة والعلوم والنُّظُم (را: الإجتهادانية، أو المذهب في الإجتهاد النظامي الموسَّع الحداثوي، الحضاري...).

8 ـ في تحليلاتي و خِبْرتي، لا يَحقّ للفكر الفقهي المجتهِد، أو للإجتهاد الحضاري المعاصِر، أن يَنقفل ويُقفِل. فخطاب الإسلام في حقوق المواطن خطابٌ عالميُّ المدى والتوجّه والرؤية، ومقالٌ عقلاني شُمولاني لا يَحصُر الإنسان في مفاهيم وأحكامٍ غير مقبولةٍ عقلياً أو كونياً وبشرياً. المُراد هو أنّي إنْ شئتُ الكلام عن حقوقِ للمسلمِ فَعَلَيَّ، وباستطاعتي، أن أعتبر كلامي موجَّهاً إلى كل إنسان، وكل أمةٍ، وكلِّ ما في الإنسان (را: فلسفة الدين).

لا أستطيع أن أعتبِر الإنسان متاعاً أو شيئاً؛ ولا أن أُحمّل الدين الإسلامي، أو تراثه وحضاراته، مسؤوليةَ المواقف السياسيةِ السلبيةِ حيال بعض الفرعِيّات، أو المرأة، أو بعض الأمم. إنّ الإجتهاد الحضاري، في الفكر العربي المعاصر، يَصقل الإيمان بحقوق المواطن، وبواجباته تجاه نفسه وغيره ومجتمعه. كما أنه يَعتبر كلَّ إنسانٍ قيمة، ويَثِق بقدرة المواطن على ضبط ذاته والسمو بعلائقيته، ويُحيِّن بقوةٍ وثقةٍ المساواة والعدالة والتكافل ومن ثم التراحمَ ومبادىء التعاونِ والتفاهم الرافضةِ لكل سيطرةٍ أو هيمنة أحاديةٍ ، وعُصابيةٍ أو شِعاراتية.

9 ـ أخيراً، إنْ كان الإجتهاد الحضاري التقدّمي والمتطوِّر أي الفَريقي والمفتوح، في الفكر الفقهي المعاصر، يؤسِّس الإعلان الإسلامي لحقوق المواطن (باريس، مَقرّ اليونسكو، 1981؛ دمشق، 1992) على مصالح العباد، أو على مقاصد الشرع، فأنا أكثَر اهتماماً بأن يَظهر ذلك الإعلان مؤسَّساً، أيضاً، على الإيمان بالإنسان من حيث هو قيمة، وغاية، وقدرةٌ على تحيينِ الكمالات، وعلى الإقتراب اللامشبَع واللامتوقِّف من الخير والحقيقة والجمال، من التفاهم والتكامل أو التعاضد بين الثقافات أو الأمم أو الإنتماءات. فمن جهةٍ أولى، إنّه لعلى الإيمان بالخير يتأسَّس ويربو التّعولُم المحرِّر والبُعد الكوكبي الإنسانوي للمواطن؛ ثم يأتي بعد ذلك، وبحسب تحليلاتي، دور المَصالح أو مقاصد الشريعة كي يتكامل هذا ويتعاضد مع الدور المُعطى للمثالي والقيم، أو للفلسفي وللأشملية، في مسار الأمم نحو الدار العالمية لحقوق المواطن والنَّحنُ ولحقوق الحقل والعقل والمتخيَّل الجماعي.

10 ـ من الصائب والنافع، أخيراً، أن نستعيد، من أجل محاكمةٍ قصيرة، أهمّ ما ورد أو يَرد قوله في شأن قراءةِ التراث تبعاً للطريقة المذكورة أعلاه، والتي نختار هنا عمل إبراهيم مدكور بمثابة العيّنة الممثِّلة لها. فهذا الرجل مارس الفلسفة، واختصاصي رائد في الفلسفة العربية الإسلامية. وبصفته هذه، فمن المفترض أن يكون تفسيره للإعلان العالميِّ المدى للتراث، وقراءته لحقوق الإنسان الراهنةِ مستقاةً من التاريخ، ذا منهجيةٍ فلسفية وتفكيرٍ برهاني بلا انجراحاتٍ مَعْرفيائية. لكنّ انجراح تفكير مدكور يأتي من كونه لم يَنجَح في الممارسة تبعاً للرؤية أو للروحية الشَّمّالةِ والطرائقية الفلسفية. فزاوية النظر مغلوطة، والعمل غير تاريخي بل ويقع في الإصطفائية، و التوفيقية، وإسقاط المعنى الحاضر على سياق ومفاهيم قديمةٍ فقدت القدرة والقابلية على تَلبُّس وتَقمُّص مدلولاتٍ قانونية أو فلسفية وسياسيةٍ أنتجها الفكر الحديث والمعاصر أو فلسفة الحداثة. ولا صعوبة أبداً في تكديسٍ للنعوت الجارِحة على طرائق مدكور، أو أجهزته وتفكيراته في توصيفه وتقطيعه لفكرة «الإنسان وكرامته وحقوقه في الإسلام» أو لكتابه في الفكر الإسلامي (القاهرة، 1984)[1].

أ/ إنّ لتفكير مدكور كل الحقّ في فكْرَنة تلك التأويلات والتفسيرات التراثية الرائعة؛ لكنْ شرط أن لا يكون الإنتاج تعسّفياً واعتباطياً أو غارقاً في الجزئي والمتخيَّل، مغفِلاً المسار العام والنظرة الكُلّية، ومهتمّاً بالنخبوي والنادر والرّسمي (را: أهل السواء، ثورة الزنج، الحركات المتمرِّدة. . .).

قراءة مدكور، ومَن ماثله أو قاسَ عليهم، للإعلان الإسلامي، تعقّبتْ نقاطاً مضيئة عديدة إنطلاقاً من المرغوب والحاضر. هنا أصابت تلك القراءة، إذْ التقطت ما كانت تريد التقاطه؛ لكنها أخطأت لأنّها لم ترَ إلاّ ما افترضت وفَرضَت علينا رؤيته وإفصاحه ثم السكوت عَمّا لم تُرِد قوله أو كشفه.

ب/ إنْ لم يكن ذلك التفسير خلاّقاً فهو، كما مَرّ أعلاه بسرعة، شديدُ النفع وذو

(1) إبراهيم مدكور، في الفكر الإسلامي، القاهرة، سميركو للطباعة والنشر 1984. وقراءة الحضارةِ في ضوء مبادىء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كثيرة النفع والمردودية؛ لكنها متوسِّطة السّداد منهجياً. وهي صارت كاسحة؛ وتَفرض نفسَها أي تُسقِط القراءاتِ المنجرحةَ الأحادية.

قيمةٍ قابلة للتثمير والضَّخ والبثّ من أجل بناء تكييفانيةٍ استراتيجية. إنه تفسير، على غرار التفسير المتعالِم لبعض الآيات القرآنية الكريمة، قد يُعِدّ الظروف والفكر للإنبناء بحسب ما تفرضه علينا علومُ المستقبل. وهو بوصلة تُحدِّد المسارَ نحو التحرّك والتغذي بالعلم، وفلسفة السياسة، والمذهب الإنسانوي. في كلامٍ أوضح، إنّ إعلان «شرعة حقوق الإنسان في الإسلام» تعبير عن أنّ الإنسان مدعو، وجوباً وجوازاً، الآن وهنا ومستقبلاً، إلى المشاركة في السلطة، وفي مراقبة التشريع، وفي الدفاع عن حقوقه التي كفلها له الدستور، و«قدَّسَها» الإعلانُ الإسلامي والعربي والعالمي.

ت/ تفسيرُ مذكور قدرةٌ مستقبلية، وطاقة على التغيير وإغناء التجربة الفكرية. لكنّه ليس فلسفة، فهو فكر؛ ذلك أنه عَمَليُّ المجال أي هو إجتهادٌ وتفسير، وبضاعة تراثية مزخَّمة مزخِّمة أو نَصٌّ على نَصّ. أنا أنْتَصر لكل تأويلاته الأيديولوجية للدين والشريعة بسبب أنّي أراها مطوِّرة متقدِّمة، مستقبلانية ومَرنة. لكنّي أريد المنهجية التاريخية في كل تفسيرٍ تأويلاني للكتاب والسُّنّة. والمطلوب أيضاً أن نقرأ التاريخ العربي بحيث تبدو إشكالية حقوق الإنسان ظاهرةً معقَّدة ملتبِسة قد تَبرز خجولةً ضبابيةً هنا وتَقتلها السلطة، أو المعرفة الحَرْفيةُ الأُحادية، هناك. والمطلوب الأبلغ هو، أخيراً، أن نقرأ الواقعات، والحقائق العالمية الراهنة، وتجربة الأنْتُم، والما يجب، والطموحات.

11 ـ إنّ الفلسفة العربية الراهنة تغتني بالفكر التأويلي لذلك الإعلان، وتتغاذى مع كل نظريةٍ عامةٍ تأخذُ الإعلانَ داخل حقله وتراثه وفي علائقيته ومستقبله. ثم إنّ تلك الفلسفة تَجعل ذلك التأويل للشريعة أكثر واقعانيةً وعقلانية، وأوسع مدى وعمقاً. ليست الشرعة الإسلامية المعلَنة تُغفِل، تأثّراً منها بالإعلان العالمي، الحقوقَ الإجتماعية، والإقتصادية، والتواصلية. إنّ الإعلان العالمي متوقِّد بالفلسفة الفردانية، وبتصوّر الإنسان شبيهاً بالبرغي في آلة، أو بذرّةٍ، أو جزءٍ مجهول ومجرّدِ رقم... وفي الفكر العربي، على عكس الحال في الفهم التجزيئي والعناصري والعِلموي للإنسان، نجد العلاقات الدافئة والتراحم والتكافلية، وحقّ الإنسان في جارٍ أو صديقٍ حميم بل وفي طلب المعونة والزيارة، في أن يُزار حينما يَمرض، في أن ينتمي إلى جماعة ويتكىء على حقّه في التضامن معه إقتصادياً وعواطفياً... (را: حقوق النفس في التراث، بحسب أصول الفقه وعِلمِ الفقه...).

12 ـ تَضع المدرسة الفلسفية العربية أمام الوعي الناقدِ الفروقَ والخصوصيات، من أجل إعادة الضبط والتأهيل، بين الإعلان الإسلامي والإعلان العالمي: يرتكز الأول على تصوّر للإنسان موجوداً أمام الله، ومحتاجاً للروحاني، وعاملاً فاعلاً في مجتمعٍ توقِّده وتصقله الشريعة [= القوانين] أو التكاليف الدينية والقانونيةُ؛ ويتغذّى بالتبادلِ التكافليِّ والألفة والمحبة، و«بالحاجة إلى الكمال» والفضيلة والحياة الأرفع (را: إبن سينا، الفارابي...؛ الشيرازي، جمال الدين الأفغاني). أمّا الإعلان «الغربي» فيبقى، على غرار ما كان عليه الحال عند اليوناني، علمانياً ومتأسِّساً على الحقّ الطبيعي الذي لا نزاع فيه ولا مراء أو تنازلاً عنه. وفي الواقع، فعندهم تأتي حقوق الإنسان، أو السّلطة وكما المعرفة أو الحقيقة، من داخل المجتمع والوعي والتاريخ. أما في الفكر الإسلامي التأسيسي فإنّ السّلطةَ، والحقيقة والقيمة، تستنير وتتوقد بحاجةٍ إلى وجودٍ وحقيقةٍ وقيمة تَتمثّل بالشريعة والمعتقَد الروحاني. وبغير أن نقيم تفاضلاً، وهو أصلاً غير جائزٍ ولا هو مستطاع بل وليس هو من الأخلاق بشيء، بين الرؤيَتَيْن، العَربية والغربية، فلا بدّ من القول بوجودهما معاً داخل كلٍّ منهما، وبحقّ كل منهما في الوجود والإنتاج وصقل الإنسانوي في الإنسان. وإلى هذا، فإنّ الفلسفة العربية الإسلامية كانت قطاعاً، من قطاعاتٍ أخرى، فصَلت إلى حدّ ما بين النقلاني والعقلاني؛ ومن ثم نادت عالياً بحقّ الوعي الأخلاقي في الإستقلال والمعايشة حيال الوعي الديني. وما تقوله المدرسة الفلسفية العربية الراهنة ليس سوى تطوير لتلك المقولة العربية في تاريخنا والقائلة ـ مرةً أخرى أو تكراراً وظيفياً ـ بأنّ العقل قادر على التشريع لذاته، وعلى صياغة الحقائق، وخَلْق القيمة. أخيراً، إنْ كان خطاب الشريعة المعهود أعمق خيالاً وحدساً، وأوسع فعاليةً أو نفعاً وتأجيجاً، فإنّ خطاب الفلسفة أو علم السياسة العالمينية أكثر مرونةً وانفتاحاً وقدرة على الإستيعاب والتأسّس على التاريخي والعقلاني والبُعد الكونيّ...[1].

(1) قا: الاجتهادنية، الشورانية، القراءاتُ العربية الراهنة أو حَداثيةُ النزعةِ للإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ أيضاً: فلسفة السياسة (ضمن المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة)، قراءة التراث تبعاً للحداثة، للوجودانية، لمقولة العالمينية أو البُعد المسكوني، للشخصانية، للتاريخانية النقدية، للنقدانية الاستيعابية، للتكيفانية، للتغييرانية.

13 ـ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بحسب قراءة الفكر العربي الراهن، مؤشّر حضاري رفيع، ورهانٌ على المستقبل. إنّه يعيد بناء الوعي الفردي، وصياغة الإنسان والتاريخ والنّحن؛ وهو مَصدرُ تشريع، وسلطةٌ، ومِحك، ومعيارٌ في محاكمة الدستور والحكم ومراقبة القوانين. ومن الثابت أنّه قطاع قد احتلَّ أهميته؛ فهو خطاب في الإنسان والسيادة والشرعية. إنّه رأسمال فلسفي، وتأسيسٌ، وقانونُ القوانين، وأصولُ كل محاكمةٍ أو نقدٍ، ومشاركةٍ سياسيةٍ أو مُراقَبةٍ للسلطة. كثيرةٌ وواعدة هي الوظائف التثميرية والتغييرية المتوقَّعة من إعلان حقوق الإنسان، من قراءة النّص الثقافي العربي الإسلامي قراءةً منفتِحةً تُحيِّن مفاهيم الحرية والمساواة والشورانية والعقل إنْ في الوعي والسلوك أَمْ في الفكر والممارَسة. غير أنّ ذلك التفكير، أو التفسير الممذهَب التنظيري للنصّ، ليس سوى وجهٍ من وجوه التغييرانية؛ وليس هو سوى طريقٍ واحدٍ إلى الرّشدانية الإسهامية، والإنسانوية العربيةِ المُحْدَثة والحداثانية.

III

فكرَنةُ حقوقِ الطبيعةِ على الإنسان داخل الفلسفةِ البيئانيةِ العربية

أولَدَ التفكيرُ، في حقوق الطبيعة، ميدانَ البيئيات (عِلم البيئة، البِياءة، البيئياء) والإنسانويةَ المُحْدَثة. هنا يَحترم الفكرُ البيئيّاتيُّ الطبيعةَ، ويحافظ على حقوقها. ويَنتقل التفكير الحداثاني من الرغبة في قهر الطبيعة إلى مراعاة الوسط، وإلى الخشيةِ على أوضاع كوكب الأرض. ومن جهةٍ أخرى، ينزاح الفكر من التغنّي بالطبيعة والإندهاش بها، أو من الإنبهار والتقديس، إلى إرادة الإحترام؛ وإلى الرفض الإستراتيجي لاستغلال قدراتِ العلوم والتكنولوجيا من أجل تفكيك شروط الحياة، أو تدمير أنساقها، أو تلويثها وإفساد الطبيعة والوسط.

في قراءةٍ جديدة للتراث، وهي فكْرَنة [= تَذْهين] له تَخلق أفهوماتٍ وطبَقةً جديدةً وتُضيف إليه تراثاً آخر، تَتَحيَّن وتُشَغِّل أدواتٌ تُعيد مَعْنَيَةَ النّص الذي يؤسِّس للمحافظة على الشجر والخصوبة، وعلى الجمال والنقاوة في الماء والفضاء، وعلى نظافة الذات والمجال واحترام الحياة. وفي اتجاهٍ آخر، إنّنا في قراءةٍ لأخطار العلوم وتلوثِ الطبيعة أو استخدامِها بعنفٍ وقهر، ننطلق من هذه الوقائع السلبية لنرفض ونُعالِج التبديدَ، والسمومَ، والتصحّر، وتكنولوجيا التسلّح الشامل.

نفكّر في الثقافة المُعاديةِ للطبيعة، ونعيد تأهيل النظر إلى الطبيعة والأنساق البيئيةِ رافضين التقديسَ والإنبهار، الإندهاش والتأمّل؛ كما السيطرةَ والضّدانيةَ تجاهها.

ونفكّر في البيئاتِ الراهنةِ أي حيث التلوثُ والإستعمالاتُ اللاإنسانوية والضدّ عقلانيةُ للتكنولوجيا والبيولوجيا والهندسة الوراثية، فنخطِّط لإعادة ضبط النّحنُ والأنتُمُ والعلائقية داخل الدار العالمية للإنسان المفكِّر والعائشِ على هذا الكوكب «الصغيرِ» العظيم، ولربّما الذي وحده سوف يؤمِّن البقاء والإستمرار للبشر.

المُراد هو، في كلامٍ أَخْصر، إعادةٌ للتفكير في تصوّراتنا عن الطبيعة الحُضنِ والإنسان وعلائقيتهما، عنِ الإنسان في الطبيعة أي عنهما معاً يعيشان ويشتركان في حقلٍ ومستقبلٍ واحد. وفَكْرَنة حقوق الطبيعة تتلازم مع تعضية الطرائق؛ أو مع أَنْسَنة العلوم والتكنولوجيا وثورةِ الإلكترونيات... إننا نُفَكْرِن مذهباً مُحْدَثاً في الإنسان، أو إنسانويةً عقلانيةً، ورُشدانيةً متناقِحة غير مُشبَعة، وتكييفانيةً شمولانيةً غير متلبِّثة، وخَلْقَنَة أو روْحَنَةً للبيولوجي والطبي والإستنساخي، للعقل التكنولوجي والعقل العملي (الأخلاق، السياسة، التربية..) معاً وبتعاونٍ من أجل الإزدهار والإستمرار[1].

بعد حقوق الله (الواجبات، بالمعنى المعاصر) وحقوق الإنسان، ها نحن نُعَضْوِن حقوقَ النّحنُ (الحقّ بالإنتماء إلى نَحنُ قويةٍ وديمقراطيةٍ أو جماهيرية وإسهامية، إلخ...)، وحقوقَ الطبيعة، وواجبات كل أمّةٍ أو ثقافة تجاه الأنتُمُ، وحيال المسكونة، حيال أُمِّنا الأرض، أُمِّنا الطبيعة.

---

(1) را: مشكلات العالم مع: التلوّث، التصّحُر، ثقب الأوزون، انحباس المطَر، تَناقص الأمن الغذائي...؛ أيضاً: الفقر، الجوع، المخاوف على الحياة والمستقبل واللقمة... وثمة أيضاً موضوعاتٌ أخرى يَهْتمّ بها الفكر المسكوني أو الفلسفة «الثانية» (العملية، التطبيقية، الباحثة عن الخير والسعادة، عن الفرح والنّور، عن الفضيلة والفوز...).

IV

فَكْرَنَةٌ وإعادةُ بَنيَنَة

قولِ

الأنتُّمُ المعَولِمةُ في العلائقية بين الأمم وفي عولمة المعمورة

1 ـ تَختزِل أدروجةُ فوكوياما الفلسفةَ إلى سياسةٍ ذرائعية، ورغبةٍ هَوَسيةٍ بالهيمنة، وزهوانية مطمورة. لقد باتَ نَسَقُ العالم الجديد، أو بنيةُ التعولُم الأمبراطوري، في الفكر الغَرْبي، مختلفاً جداً عن النسق ذاته مأخوذاً من وجهة النظر العربية؛ ثم الإسلامية بعامة. إنّ ما كتبه فوكوياما المتأمرِك[1]، أو هَنتِنْغتون الأميركي، شاهدٌ على المعنى «الغربي» لظاهرة التكوكب الآخذة بالترسّخ في العالم المعاصر على أصعدة السِّلعةِ والصورة والإلكترونيات، السوقِ والفكر والثروة، النورِ والرقم والحاسوب...

(1) كان فوكوياما، إبان نجاحه العطوبِ الآفِل، يقدِّم في المجلات العربية، شاغلاً منصب المدير المساعد لمصلحة التخطيط الأمريكية، وعضواً في مركز أبحاث، ومحاضراً في «مركز أولِنْ» التابع لجامعة شيكاغو. نشرت مجلة الفكر العربي المعاصر، وكنتُ ما أزال فيها مشرفاً بديلاً (بيروت، العدد 82 ـ 83، تشرين الثاني/ كانون الأول، 1990، صص 78 ـ 112) ملفاً خاصاً حول «نهاية التاريخ» (؟).

2 ـ يَرفض المواطن أيضاً، كالوطن، التنازل عن حقوقه، والتخلّي عن موقعه الطامحِ أو مستقبله الإسهامي داخل الدائرة العالمية الراهنة. ويرفض العقلُ ظواهر عديدةً تجرح الوعي والإنسانَ والمجتمع الصناعيَّ جِدّاً الراهن. فتحويل العقل إلى أداةٍ هو قتلٌ للعقل نفسه؛ ونبتعد عن الإنساني إن غرِقْنا في عبادة السِّلعة، أو تحوّلنا إلى كائنات استهلاكية، اقتنائية، باحثةٍ عن الثروة وحدها وما هو حسّي وإشباع حاجاتٍ تَخلقها المؤسَّسات المنتِجةُ والإعلاناتُ وحوافز مصطنَعة أو رِبْحية المقصَد.

3 ـ ما يَهمّ الفكر العربي واستراتيجيتُه في التواصل بين الأمم، وحيال الدول القوية، هو فرضية فوكوياما. من البسيط جداً أن نكدِّس استنكاراتنا وأقوالاً كثيرة رفضَت تلك الأيديولوجيا، أو الأُمنية، أو الرغبةَ الإضفائيةَ الإسقاطية على التاريخ أي على الدولة السعيدة المُسعِدة المهدوية أو الكاملة، والتي تستدعي أسطورة البطل المنقِذ في الإناسة والسياسة وعند المعذَّبين المنتظِرين لخلاصٍ وتَبلسُم. ليست فكرة فوكوياما فلسفيةَ الرؤيةِ والمنهجية؛ إنّها مقولة غير فلسفية وضِدّ فلسفيةٍ. ذلك أنّها، بحسب ما استقرّ في الفكر العربي (الصحافي منه، والمجلاتي بوجهٍ خاص)، مقولةٌ تبريرية، وأداةٌ إعلانية تروِّج وتُلمِّع وتُطهِّر النظامَ الأمبراطوري الأميركي الذي هو استبعادي، استبدادي، انتصاري؛ ويَدّعي احتكار الحقيقة، وحقَّ السيطرة ومحاكمةِ رافضي رغبته بقيادة العالم.

4 ـ إنْ أضفنا إلى النعوت السلبية التي نَصِم بها، عن حقّ وحقيق، ذلك النظامَ الأُحاديَّ النرجسي، داخل التواصلية في العالم، نعوتاً أخرى ثرثارة (لكن دقيقة، ويتمسّك بها أصحابها) تَصِم مجتمع ما بعد الآلة كما الصورة، فإننا نحصل على قطاع عربي معقَّد في فلسفة الأخلاق (السياسة والاجتماع). ذلك القطاع يبدو، حين المحاكمة العادلة، دفاعياً، وغير مباشر. ثم هو، من جهةٍ أخرى، هَلَعي واستهوالي. إنّه تقميشي؛ ولكنه يَسير بطيئاً نحو الإنبناء والتَّعَضْوُنِ على أُسُس فلسفية، وباتجاه التحوّل إلى نظرية عقلانية متماسكة في العلائقية التضافرية والأُفقية بين الأُمم. نستدعي هنا «علم الإستغراب» (حسن حفي)، أو «عِلم الجلاّد والضحية» (علي زيعور)، من أجل أن ننتقل من الانتقامي والدّفاعي والتطهّر القسري إلى القولِ الفلسفي، والحوارِ المرنِ الإيجابي، والتحرّك بأوالية التحدّي المباشر في التكيّف الرّشداني والنضوج اللامَكْتَيّ.

5 ـ بعد حِقْبة فوكو التّرجَمية، انتقلنا إلى حقبة فوكوياما أو «نهاية التاريخ». كنتُ طيلة عملي الإعدادي الإشرافي في المجلة الواردةِ أعلاه، أتحرّى ـ تحت ضغوط الإختصاص ـ انجراحات الصحة النفسية لِ فوكو (وما زلتُ أعدّه عالِم نفسٍ أكثر مما هو فيلسوف). ولما انتقلنا إلى فوكوياما توقّفتُ طويلاً عند مقدمته التي يورِد فيها اسمه واسم زوجته والأنجال. كُلها أسماء غير يابانية؛ فهي مسيحية، أو ذات ديانة أميركية وتراث أوروميركي. لكأنّ البُعد النفسي (الكامن، المحرِّك) يبدو قاصداً إلى ردع العودة، أي إلى إفشاء المبالغة اللاواعية؛ وهنا تعبير عن انجراحِ أوالياتِ الصحة النفسية والتكيّف الإيجابي المتوازن، عند فوكوياما.

6 ـ بِقدر ما أثار فوكوياما الإستفزاز، أو استحثاثَ الهِمم على التّصدّي والتّحدّي دفاعاً عن حقوق الوطنِ المقزَّم، أثارت فينا مقولة «تسارع التاريخ»[1] ضرورةَ أو جدوى التلبُّث أمام الفكر الأوروبي في مهاجمته للنظام العولمي المؤمرِك، وفي الدفاع عن الذات الأوروبية. لا يقول الفرنسيون، في تلك المقولة، تحليلات كاشفة؛ ولم يقدِّموا إدّاً، ولا صاغوا جديداً، أو رأياً متيناً. لقد رأيناهم يُدافِعون ويُقرِّظون، يَدحضون ويَنقُضون بغير أن يستطيعوا إخفاء الخوف الدفين على الذات، ومشاعرَ الحسرةِ والانجراحِ النرجسي المتمرِّدِ والخيبة، وتوجُّسَ المستقبل الصراعي مع المقاتِل الأميركيِّ العدائي والإفتراسي. وفي تحليلاتي، إنّ الولايات المتحدة [= و.م.أ] استطاعت، بإيحاءاتها ونمطها في التفكير والسلوك، أن تَهزّ أعمق أعماق الأساطير الأوروبية؛ من نحو: الأنا مركزية والأنا وَحْدية عند الأوروبي. ليس كأميركا أداةٌ في العالَم جَرَحَت التوكيد الذاتي الأوروبي، وخلخلت نرجسيته أو نظرته إلى نفسه والآخرين، إلى ماضيه وحاضره، إلى رهانه ومستقبله.

7 ـ على صعيد الفكر والعالَم، ضَخّت الأسطورةُ الأميركية المسمّاة «نهاية التاريخ» ـ خرافةُ الإنتصار المطلق للفكر الأميركي ونظامه السياسي ـ دفعةً من

(1) عن أطروحة تسارع التاريخ، نشرت مجلة الفكر العربي المعاصر (بيروت، العدد 94 ـ 95، كانون الثاني/شباط، 1992، صص 100 ـ 128) ترجمة لعدة مقالاتٍ كتبها فرنسيون. أظهر هؤلاء تنويعاً، وتنظيراً طفيفاً، حول «نهاية التاريخ» أو مقولة انتصار الليبرالية المطلق. فالقضية هنا، في تحليلي، عابرة أو موجة، وغيمة أو رغبة عطوبة، وفكر «مَجَلاتي» لَزِجٌ ورَخو.

الإيجابيات والمثيراتِ والمنبِّهات. لقد أدّت تلك «الأيديولوجيا السياسيةُ المقنَّعة» دور المحرِّك، والحافز، والباعث؛ ذاك ما أنْبَتَ استجاباتٍ سديدةً ومستقبليةَ النزعة حيال تصوّر التعولم في مجال السوق والتواصل، أو في كل مجالٍ، وعلى كلّ صعيد.

وفي جميع الأحوال، لقد توقَّد قطارُ الفكر، وتَغيّرت مواقع كانت آسنة يابسة، وحوكِمَتْ العقلانية الأميركية المتنرجِسة، وهُتكِ العقلُ السياسي الأميركي في مداولته لشعاراتٍ كحقوقِ الأنسان، والليبرالية، والقيم كما الحقائق الأميركية الثَّمِلةِ بانتصارٍ نراه ـ في المدرسة الفلسفية العربية ـ غير أخلاقي وغير مباشر؛ بل وهو ريْثي [= رَيْثَماوي]. . . إلاّ أنّ الواضح هو أنّ مدرستنا الفلسفية هذه امتصَّت جِدَّتنا المعهودة التي كانت تَتَمظهَر حين قصْفِ مواقع الإستشراق، واستوعَبت العنف والنظر الأحادي في انتقادنا المألوف الفضفاضِ للآليانية أو لمجتمع ما بعد الآلة، وللعِرقية والتمركز حول الذات عند بعض الأمم القوية أو التي كانت قوية (إنكلترا، فرنسا، إلخ. . .).

* *

1 ـ هَنْتِنْغتونْ، أو التفسير الصراعي لدار الإسلام ودار المعمورة، سبق أن قرأْتُه في «تحليلٍ نفسيّ» لِما ارتأيتُ أنّه هو اللاواعي والظلّي في «مبارزةٍ» بين عربي ضخم وهنتنغتون النّحيل في مؤتمر في الجنادرية. وفي الواقع، تَقرأ المدرسةُ الفلسفية العربية، بعقلانيةٍ وواقعانية، الضبط وإعادةَ المَعْنيَة والتأهيلِ لمصطلحاتِ العلائقيةِ العربية الإسلامية مع الأمم القوية والدار العالمية للقوة والحرب والسِّلعة. نستدعي هنا أفهومات دار الحرب والسلام وما إليهما، ومقولةَ المدينة الواحدة للمعمورة كلها بحسب خطاب الفارابي، ونظرائه، في «المدينة الفاضلة»أو في التصوّر لسلطةٍ واحدةٍ تحكُم العالَم بعدلٍ وتثميرٍ للحقيقة أنّى كانت وأنّى أتتْ، أي بمعزلٍ عن الدين أو اللغة، الزّمانِ أو العِرق أو الجغرافيا.

2 ـ تُشكِّل مقولة هَنْتنْغتون، في العلائقية بين الحضارات أو الأمم، مَتاحةً للمقارنة بينها وبين قراءة مدرستنا الفلسفية لتاريخ تلك العلائقية. فالأولى خطاب قِتالي، ودعوة للصراع، وأيديولوجيا متأسِّسة على الرغبة بالهيمنة والإستغلال والتفرّد الإستعلائي. وبغير السقوط في السجالي، والنقدِ القافز المطاطي، فإنّ المدرسة الفلسفية العربية تُحلِّل وتعي الشيماءات والبنى اللاواعية التي تتصوّر العالم على نحو

أبوي، وبمنطقِ الجلاّد والمنتصِر، وبُنيةِ البطل الأسطوري المنقِذ والمعصوم. ومن جهة ثانية، إنّ مدرستنا الفلسفية لا تفسّر التراث والحاضر أو المستقبل تبعاً لشيماءة الطفل في علاقته مع أبيه ومحيطه، أو طبقاً لبنى مطمورةٍ أو لا واعية أو غير متمايزة (عائلية أو مُراهِقة، مازوخية أو سادية، جسدية أو جنسية، إنتاجية أو استهلاكية، النّحنُ الملائكة والأنتُمُ الأشرار). ولا غرو، فمن الممكن والأخلاقي تجاوز الداروينية الإجتماعية؛ ومن ثم فإنّ تزمين وتحيين فضاء الحوار بين الحضارات كان قد أثمر في الماضي، ويبقى إمكاناً وشرطاً من أجل المصلحة العامة المشتركة المتحرِّكة بالتضافر والتظافر بين دار الإسلام ودار المعمورة، أي بين الأممُ كافّة؛ وهو يبقى أيضاً شرط كلِّ تحقيقٍ للرفاه والسعادةِ والعدالة في العالَم، ولكل إنسَانٍ ومجتمعٍ ووطن.

3 ـ ربما نكون قد انزلقنا، بغير تعمّدٍ أو رغبة، إلى الإكتفاء بكشف مواقف مُستَسْلَفَة (مسبقة) وشيماءات وبنىً حيناً؛ وباتّخاذ مواقف وأحكام، حيناً آخر. إنْ لم نُرِد هنا التأرخة وقراءةَ نصّ هنتنغتون على نحوٍ نقداني، أي برؤيةٍ فلسفية، فذلك لا يمنع من قراءةٍ نفسانية عيادية، أو تحليلنفسيةٍ إناسية (أنتروبولوجية) لما أسميته، في «ذكريات جامعية»، مبارزةً جرت في الجنادرية بين ذلك المذكور أعلاه وعربي. الأوّل تقني، هزيل الجسم، هادىء الصوت؛ أما الثاني فضخم، ثقيل الحركة. . . بدت لي «المعركة» شبيهةً بالعراك بين دبابة ثقيلة واخرى مدرَّبة دقيقة، أو بين التقنية والقوة العضلية (أو الخام، أو الزراعية).

4 ـ ففي ردّه على هنْتِنغتون، توتّر وجه المشارِك العربيِ في الندوة: تَجهَّم كي يُخفِّف قلقَه، ويغطّي انفعاله المقموع. لقد تحصَّن؛ ولم أُلاحِظ أنّه بقي عفوياً، مُرتاحاً، متملّكاً ذاته ومتحكِّماً بها. بدا الصراعي والتّوتّر والإنقسام داخل طبقات الشخصية ماثلاً في حركات يديه السريعة العنيفة الرافضة المتحرّكة بعيداً عن جَسَده، والمُلقاة بحدّةٍ في الفضاء وبزعيق. كان الفارس العَرَبي يَشتعِل. متوقِّداً كان؛ وكان يَغلي غليان الماء. من هنا احتاج، مراتٍ عديدة، لكوب الماء البارد. أطفأ، بذلك، نيران الانفعالِ والعدائيةِ المكبوتة، والتَّمرُّدِ النرجسي الصِّدامي. لم يشرب قَطّ، آنذاك وطيلة الندوة كلها، أسبوزيتو؛ ولا هَنْتِنغتون احتاج للكوب. فنحن نشرب الماء إطفاءً، وإخفاءً، أو تغطية لتوتّرٍ مدفونٍ ولقلقٍ مقموع. . . الماء كان حاجةً تَحمي، وتَضبط

الذات، وتُنظّمَ الجلسة والنظرات، وتُعدِّل أو تُسَوّي الجسد والتعبيرات غير اللفظية.

كان احتساء الماء لغة؛ هو رسالة أو تعبير غير لفظي عن عدم ارتياح، وعن نقصٍ في العفوية وفي التوافق مع الواقع والمكان. لكأننا هنا أمام حالةٍ عُصابية، أمام ظاهرةٍ أو نَصّ ذي دلالتَيْن: مفصوحة؛ ودلالة أخرى غير مفصوحةٍ أي مطمورة وعميقة.

5 ـ استدعيتُ، وأنا أُراقب المبارزةَ بين لغتَيْن للجسد أو بين نَمَطَيْن من التعبير اللامنطوقِ الصورةَ اللاواعية التي حكمت المؤرّخ العربي الإسلامي للمبارزة بين «العِلج» والفارس «المؤمِن». واستحضرتُ أيضاً البنيةَ المطمورة العميقة للصراع بين البطلَيْن العربي والإسباني (أو الكاثوليكي الأوروبي، الخ. . .)في الأندلس. وبنقل اللاواعي، أو الرمزي والهواميّ والمتخيَّل، إلى الوعي ثم إلى المحاكمة، تَتشخّص أمامنا حالة هي حقّاً عريقة في اللاوعي الثقافي العربي الإسلامي. في كلامٍ أوضح، في كل مَرّة ينتصر فيها العربي يكون فيها الطرف الآخر (الخصم، المبارِز، العِلج) ضخماً، بطيء الحركة، مقاتلاً شجاعاً ليس له إلاّ فضيلة القتال كالبهيمة. . . ويكون العربي الظافر، والأرقى في الحضارة والمعرفة، نحيلاً سريعاً وماهراً شديد البراعةِ والحذاقة (أي: اختصاصياً، تقنياً، متقِناً لصناعته أو فنّه).

6 ـ تَغيّرت مواقف الإنسان العربي من الآخر. فقد كان طيلة ثمانية قرون، بل عشرة، الواثق المعطاء، الحامل لواء الدار العالمية أو النجاح الحضاري المسكوني. كان يأخذ بلا حرج، وينفتح على الحضارات تَغيّؤاً للإغتناء الذاتي وبحرية. فدارُ المعمورة أغنت دارَ الإسلام بتفاعلٍ إيجابي انعكست ثمراته على الأجمَعين. لم يكن الصراعي قليلاً؛ لكنّ الحواري لم يكن هو الأقلّ. . . (را: التعلّم الحضاري؛ قوانين التعامل بين الحضارات).

7 ـ تطوّر الفكر كثيراً بفضل إرداد النفساني، أو العاطفي والرمزي والعلائقي، إلى فيزيائي ورياضياتي، إلى محسوس ومادي. وقد نصل إلى نجاحٍ في تفسير الإجتماعي والسياسي، أو العامّ والجماعي، إن ردَدْنا ذلك إلى الشخصي والخاص والفردي. يعني هذان المبدآن أنّ هنتنغتون، في أطروحته، قد يتوضّح إنْ كشفنا ما هو نفساني ولاشعوريٌّ في مقولته، بل وحتى في شخصيته (را: القراءة النفسانية للخطاب، التحليلْنَصّ).

لعلّ الشخصي، أي المستور والنفساني، في ذلك المفكّر الانتصاريِّ الفضاءِ وفي ثقته المطلقة بالصراعي وبمنطق القوة، قابلٌ لأن يوضع أمام الوعي ثم أمام العقل إنْ استدعينا ألْسورْث (ELLSWORTH) هَنْتنغتون، في كتابٍ له عن فلسطين يفسِّر فيه تاريخ اليهود أو مثالبهم تبعاً لمقولة المناخ (1911، 1951)[1]. هنا، بحسب تحليلاتي، الجهازُ اللاواعي المتحكِّم والمفسِّر...؛ وهنا، أيضاً، بحسب أطروحاتي العلاجية، تَتَحيَّن ضرورةُ تزمينِ مقولة الصراع، والأجهزة أو الأواليات المباشرةِ والتَّحَدَّوية، ومنطقِ الكفاح والمجابهة (را: طرائق التعلّم الحضاري والتجاوز في الذات العربية).

8 ـ وكذلك، فإنّه من العلاجيِّ الواعدِ والمجرَّب تَخيّلُ النجاحِ أو تصوّرُ إمكاناته وخطته. إنّ سكان الولايات المتحدة الأميركية [= و. م. أ.] يعادل سكان الولايات المتحدة العربية[= و. م. ع.] والمساحة والموارد والثروة على الضفتَيْن لا تَرجَح كثيراً لمصلحة واحدة على أخرى؛ ولا طويلاً، أو دائماً. والإنسان واحد، ونسبة الذكاء تتوزّع داخل الأمة بحسب المعدّلات نفسها في كل الأمم. وإذا استدعينا أنّ أعلى نسبة من المخترعين اليوم هم في الـ و. م. أ، فعلينا أن لا ننسى أنّ فيها أيضاً أعلى نسبة من القتلة والسَّفلة والذُّهانيين والعُصابيين، وأعلى نسبة من المجرمين والجانحين و الأوغاد والإغتصابيين، و...، و...، و... لا أحد يستطيع الحُكم على المستقبل؛ أو تجميده؛ فالأشياء، كما الأمم أو العواطف أو الحضارات، تَصير [= تَتَغيَّر، تَخضع للصيرورة]. والخوف من النجاح، كما الخوف من الفشل، عقبة؛ لكنّه، وككل حاجز، قيمة. إنّه مُحْبِط، لكنه يقوم أيضاً بدور الحافز أو المنبِّه أو المُثيرِ أو الباعثِ أو المحرِّك (را: التحوّلُ من الحاجز الحضاري إلى الحافز).

9 ـ إنّ ميدان **الحوار** مع **«الفلسفة الأميركية»**، مع التيار البراغماتي أو مع الفكر الاستنجاحي والذي يفسِّر القيمةَ بما هو نافع أو ناجح، لا يتوسَّع أُفقاً ودقةً حتى وإنْ أدخلنافيه، أو دخلَته، كما مَرَّ أعلاه، مقولاتٌ أميركية من مِثل: صراع الحضارات، نهاية التاريخ، عبادة الدولار أو قَدْسَنة أميركا وجَنَّتها وفِردوسِيّتها... لعلّ ضدّ ذلك، هو الذي قد يكون صحيحاً.

---

(1) را: كوفيليه، المُتناوَل في علم الاجتماع (في الفرنسية)، مج1، ص ص 433، 437، 474.

V

الفلسفي أو ما يبقى بَعْدَ المباشر والأيديولوجي في التعولُم أو الأنتُمُ القويّة

1 ـ ينتقِد الفلسفي ما هو انتقامي، وتأليبي ومراهِق؛ أو ما هو ردود فعلٍ، وطرائقُ دفاعٍ وإنتاجِ رَيْثية (ناقصة، لفظية، عابرة. . .). وينتقِد، بالقدر نفسه، ما هو عِرْقي وأيديولوجي وغير شفّاف ومُعتِم وراغب بالتفرّد وأمبراطوري. فمن السّويّ إذَنْ أن نقول إنّ النقد الفلسفي، أي النقدانية الاستيعابية، ليس تهميشياً أو إلغاءً، ولا هو إسكات أو تجاهلٌ ، لعنٌ وتسفيلٌ وما شابه وشاكل.

2 ـ إنّ النظرية العربية الراهنة في التعولم، داخل المدرسة الفلسفية، تختلف عن التأرخة، وعن الفكر العام. إنّها نظرية تُعيد النظرَ والتمنهُج في محاولة تأهيل ما يُقال إنّه جذور محليّة لأفهوماتٍ ليبراليةٍ وديمقراطية في الفكر السياسي المعاصر، وتَتَدبَّر محاولات تنظيم مجالاتٍ وفسحاتٍ لم تكن تحمل المعنى عينه والوظائف عينها في التراث. والأهمّ هو أنّ النظرية العربية في التعولم، في الأنتُمُ القويةِ، أو التكوكب (الراهن والمستقبلي)، تستوعِب سوء الاستعمال للفكر الهيغلي، ولمقولة الصراع، وللعلائقيةِ عبر الحضارية التي يُفضَّل أن تكون، بحسب المدرسة العربية، حواريةً؛ وتُحيِّن قيم العدالة والمساواة كما التكافُل والتعاونِ بين الأمم أو الثقافات، وحتى بين الثروات، أو الأسواق، أو الإعلامات.

3 ـ يُرسِّخ قطاعُ التعولمِ المذهبَ العربيَّ الإسلامي، والمعاصِر، في الإنسان. فمن هذه النقطة في النظر، تكون مدرستنا الفلسفية الراهنةُ مُنيرةً منوِّرة لما كان الإنسانويّون، في التراث والتجربة المعاصرة في الاجتهاد الحضاري، يقدِّسونه. وهكذا تَتعزَّز، أو تَنغرس فعالةً ومتعاظِمة، قيمُ إعلاءِ العقل، وتقديسِ الطبيعة والجمال، والثقةِ بالإنسان كقادرٍ على أن يكون معياراً ومنتِجاً للقيم والحقائق، وللشرائع والتقدّم. وتَفتح المجالَ أمام إنبات أفهوماتٍ جديدة، وإشكالياتٍ ومعاضل فلسفيةٍ، مقولةُ التعولم التي تبدو صالحةً لأن تكون أداةً من أجل بناء الاستراتيجية المتناقحة المرِنة؛ وأيضاً من أجل إعادة صياغة «دار المسكونة» (دار المعمورة) التي آمن فلاسفتنا القدامى بأنها قابلة للتأسّس على سُنّة حميدةٍ مشترَكةٍ بين جميع المُدُن [= الأمم، الدُّول]. وهنا أيضاً نُعيد التثمير والنظر في مقولاتٍ تراثية، متكوكِبة وخاصةٍ بالإنسان، أشهرها: ضرورة الاستعانة بشرْع من هم قَبْلنا (را: أصول الفقه)، قبول الحقيقة أنّى كانت وأنّى أتت (الكندي، مسكويه، ابن رشد)، أخذُ ما نراه سديداً...

4 ـ يُعْرف الفلسفي بأنه، كما مَرَّ أعلاه، ليس فقط فكراً سياسياً محضاً؛ وليس هو أيضاً تحليلاً أو إرداداً إلى الجزئي والعابرِ، الشخصيِّ والخاصّ، الحادثةِ اليومية الآنية أو المرحلية. إنّ الفلسفي يكشف الأغوار والعتمات، أو الجذور والقيعان المطمورةَ واللاواعية؛ ثم يصبّها في مصطلحاتٍ راهنةٍ شديدةِ الحضور والتميّزِ داخل الفلسفة في العالم. إنّ الفلسفي يُنير المتخيَّل والمحجوب معتمِداً أفهوماتٍ تعود إلى اللغة اليومية ونتداولها بغير تدقيقٍ؛ فمن ذلك: العقلانية والليبرالية، العلمانية والقومية، النّحنُ والأنتُم (الآخر، الأمم القوية)، الصراع والحوار. أخيراً، فقط الفلسفيُّ يكتشف ويَفضح ما في تلك المقولات من شيماءات غير متمايزة وطِفلية، جنسيةٍ وعِرقية، عائليةٍ وامتلاكية أو استهلاكية، بَطَلية، قُطْعانية...

VI

التفكير في تفكير أهل ما بعد الحداثة حول النّحنُ والعقلِ والأنتُم المُعولِمةِ القوية

1 ـ تشخيصُ المنجرِحات في الوعي والسلوكِ والعلائقية، ثم فرزُ الأُفهوماتِ الأكثر تَرداداً وتحَيُّناً ثم إحصاؤها، طريقةٌ في معرفة الأنتُمُ والنَّحنُ، أو بعامّة، الخ. . .). بمعاينة خطاب ما بعد الحداثة نلتقط أسلوبَ تفكيرِهم وتواصليتِهم؛ وطريقتَهم في فهم العِلم والعقل، السببيةِ والقانون، المادةِ والطاقة. . . فمعتقدات ذلك «العميلِ»، أو الصابر، تسجنه في شبكةٍ من المفاهيم هي: اللامفاهيم، واللاإعتقاد، واللاإنسان، واللاذات، واللانحنُ. . . وفي كلامٍ أقصر، نحن أمام فكرٍ يفكّر تبعاً لِلاّبنية واللافِكْر، واللاقانون، واللاحتمية، واللاتوقعية. . . وثمّة أيضاً ما هو أكثر؛ فهو فكرٌ يتصوّر الوجودَ والإنسانَ والمعرفةَ على نحوٍ عَدمي، أي هو فكرٌ رفضاني مطلَقٌ للنظام أو النسق؛ ولا يَرى أو يُشغِّل إلاّ التشظّي، والكسري، والمفتَّت، والتفتيتي. . . وفي حالة الإسهال اللفظي، على نحوٍ هُذائي أو شاعري، يتخلّى عن مقولات الزمان والمكان فيَغرق ويُغرِق في: الشواشي، الصّدفة، الفوضى، اللافراغ، الخواء، اللامعنى، اللاحقيقة. . . وما هو من هذا القبيل كثير؛ ونجد مَن يوصي

بتحويل ذلك الصابر (العميل، المفحوص) إلى حيث نجد الإنسانَ المُصابَ بتفكّك الشخصية (وعياً وسلوكاً) مع فقدانٍ للذاكرة، وللرغبة في رغبةٍ ما.

2 ـ قد لا أكون استعديتُ أحداً حينما طلبتُ إخضاع ذلك التفكير أو السلوك العُصابي (المنجرِح، اللاسويّ...)، عند الأنتُم المُعولِمةِ القويةِ، للطِّبنَفس ولأنوار علمِ النفس العيادي، أو لمناهج وأدواتِ الصحةِ النفسية. لكأنّنا هنا نَدرس حالة مَرَضية، أو فوبيا (خُواف) من العقل والتفسيرِ السببي أو الأفهومات والذاتِ والاستمرار. وهنا عميل قانط، يائس، ضفدعيّ نقّاق استهوالي؛ يَرفض كل شيء وكل مقولة أو ركيزة... إنه «صابر» لا يريد الأنا، ولا النّحنُ؛ يهرب من الذات والعِلم والقيمة. يَستعدي تلك الحالةَ حالةُ الجانح، وذي اللاقيمة واللامعنى، والمحكومِ بالميول القسرية اللاواعيةِ نحو التدمير الذاتي واجتثاثِ الحياة نفسها تَغيّؤاً منه للتطهّر أو الانتقام ومعاقبة الذات المؤثَّمة المجرَّمة (را: محاكَمةُ النقدانيةِ الاستيعابية للأنتُم الآلياني و«عقلانيته» (؟) المؤصطَرة والمؤسطَرة).

3 ـ أخيراً، لقد أوصل الاندماجُ في أساطير العمل والآلة والدولارِ إلى حجز الإنسان «الغربي» [= إنسانِ الأنتُم] ضمن بنيةٍ من المفاهيم والتصوّرات جامدةٍ مغلَقة. وكان النقد الممذهَبُ (النقدانية)، فلسفةُ النقد أو النقد الفلسفي، قد كاد يوصِل أيضاً إلى النظر الأحاديِّ المعاقِب المؤثِّم والمُبالغِ لفكر الآلة ومنهجها، للآليانية. والتفكير التدريسي، أو التلميذاني، رأى، هو أيضاً، في المجتمع الشديدِ الصناعة (المفرِطِ في اعتماد التكنولوجيا وفلسفتها) مجتمعاً تبادلياً، بلا عواطف...؛ كما تقوده المؤسَّساتُ، والنفعي، وعبادةُ الثروة والعِلم، أو قَسرياتُ الاستهلاكِ وما إلى ذلك من قيم الدولار وحضارة الرقم... وسبق أن قلنا أيضاً، ومراراً، إنّه محكومٌ قَسْرياً بالوقت والسرعة والحركة، غائصٌ غائر في الصورة والسلعة والحاجة المصطنَعة.

مَرجعَية للإستزادة:

ـ الترمانيني (ع.س)، حقوق الإنسان في نظر الشريعة الإسلامية، بيروت، دار الكتاب الجديد، 1976.

ـ الخطيب (ع.)، حقوق الإنسان في الإسلام ـ أول تقنين لمبادىء الشريعة الإسلامية فيما يتعلّق بحقوق الإنسان، دمشق، دار طلاس، 1992 (صص 65 ـ 132).

ـ عثمان (م.ف)، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغرْبي، ط2، القاهرة، دار الشروق، 1982.

ـ عمارة (م.)، الإسلام وحقوق الإنسان ـ ضرورات لا حقوق، الكويت، عالم المعرفة، 1985.

ـ الغزالي (م.)، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، القاهرة، دار الدعوى، 1993.

ـ مدكور (إ.)، في الفكر الإسلامي، القاهرة، سميركو للطباعة والنشر، 1984؛ أيضاً، را: الخطيب، أعلاه، صص 13 ـ 44.

ـ منظمة المؤتمر الإسلامي، شرعة حقوق الإنسان في الإسلام ـ مشروع وضعته لجنة من ع. الخطيب وآخرين، دمشق، 1401/ 1980. را: الخطيب، أعلاه، صص 45 ـ 63.

ـ المحمصاني (ص.)، أركان حقوق الإنسان ـ بحث مقارن في الشريعة الإسلامية والقوانين الحديثة، بيروت، دار العِلم للملايين، 1979.

الفهرس

الباب الثاني

ميدانُ الفلسفة الاجتماعية والسياسية والمَدَنية أو ميدانُ علم الأخلاق

الباب الثالث

ميدانُ التيارِ العربي الهِندوكي المحْدث والتيار العِرفاني والروحاني في داخل المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكرِ والمَناقِبيات